NUOVA SERIE ANNO III. - 1925 FASCICOLO III.

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**, **Paolo Barale**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

• • •

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - CATANIA

SOMMARIO

Decio e la crisi dell'impero romano nel III secolo . . . LUCA DE REGIBUS.

L'umanesimo agostiniano del Petrarca *(continuazione)*.

Parte I. — L'influenza psicologica . . . . . PIER PAOLO GEROSA.

Lattanzio, autore del « De mortibus persecutorum » . . . SAVERIO ANFUSO.

Il *Votum* di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola . . . UMBERTO MORICCA.

Recensioni:

LÉON HOMO: *L'Empire Romain* LUCA DE REGIBUS.

V. USSANI: *Historiarum liber primus* attribuito a *Egesippo*, edito in *Atti dell'Accademia di Lettere e Arti* . . . . . LUIGI DAL SANTO.

CHARLES-F. JEAN: *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens* . . . . . S. COLOMBO.

KARL BIHLMEYER: *Die apostolischen Väter* . . . . . P. U.

Bollettino di Letteratura Greca. S. C.

PROPRIETÀ LETTERARIA

TORINO — Scuola Tipografica Salesiana
Via Cottolengo, 32

DECIO E LA CRISI DELL'IMPERO ROMANO NEL III SECOLO.

Decio (1), l'*execrabile animal* di Lattanzio (*De mortibus persecutorum*, 4), l'uomo che *exutus ac nudus, ut hostem dei oportebat, pabulum feris ac volucribus iacuit,* era per Aurelio Vittore (*liber de Caesaribus,* epit. 28-29) *vir artibus cunctis, virtutibusque instructus, placidus et communis domi,* così come per Vopisco era paragonabile in vita ed in morte agli antichi gloriosi romani. (2) Una tale divergenza nelle fonti non può costituire seria difficoltà d'interpretazione e ricostruzione per chi abbia, anche poca, dimestichezza colla storia dell'impero; ma è piuttosto sintomo ed espressione efficace della particolare vivacità di spirito con cui si è dovuto considerare un momento tra i più caratteristici della vita dell'impero. Il biennio dell'imperatore Decio rappresenta infatti una fase decisamente importante dell'evoluzione statale romana, ed il volerlo isolare per considerare in sè, come episodio, la persecuzione che lo rende noto, sfavorevolmente o benevolmente non importa, significherebbe forzare la storia e misconoscerne la continuità e le

(1) L'onomastica completa delle iscrizioni (ed. Dessau, numeri 515-520) reca Caio Messio Quinto Traiano Decio e nei ritrovamenti papirologici Cesare Caio Messio Quinto Traiano Decio; per brevità useremo il semplice Decio.

(2) Aurelianus 42, 6. Non è proprio il caso di dare all'*Historia Augusta* un valore probativo speciale, tanto più che c'è modo d'intendere le fonti discusse senza giungere alle conclusioni assolutamente negative del Dessau. — In quanto alle fonti diverse ed opere di notevole interesse verranno citate di volta in volta. La letteratura e la bibliografia in merito è anche troppo copiosa; chi ne gradisse un saggio potrebbe ricorrere agli elenchi faragginosi in appendice ai volumi di A. GIOBBIO, *Chiesa e Stato;* A. MANARESI, *Impero romano e Cristianesimo.* — Qui può esser ricordato come utile contributo all'intelligenza del periodo genetico della crisi imperiale uno scritto d'un giovane e valoroso studioso FRANCESCO ARNALDI, *Le idee politiche, morali e religiose di Tacito,* Roma, 1921, ed un recentissimo lavoro di LÉON HOMO, *L'empire romain,* Payot, Paris, 1925, pregevole in molti punti, ma viziato radicalmente per aver voluto trascurare di proposito tutto quanto in Italia si è fatto e scritto sull'Impero.

necessità. Più umanamente intelligibile e completa, nelle sue qualità come nei suoi errori, è la figura di Decio quando la si inquadri nelle vicende del secolo e quando si cerchi di vedere l'elemento di continuità della tradizionale deficenza costituzionale, in quella, direi quasi, anarchia costante e legale dello Stato romano. La storia non colloca aprioristicamente nella polvere o sugli altari i suoi protagonisti, ma ne fa anelli sapienti dell'eterna catena; gli uomini guardano e giudicano dal loro piedestallo e la loro miopia vieta troppo sovente una visione serena e completa.

La situazione del III secolo era delle più intricate e delicate per una triplice crisi di carattere religioso-sociale, militare e politico. Il grave problema dei rapporti tra poteri civili e militari, del prestigio stabile del Capo dello Stato fra il Senato e l'esercito risorgeva assillante attraverso le più varie esperienze da Augusto ai Flavii, agli Antonini, ai Severi. Augusto e Tiberio si erano valsi del Senato come contrappeso all'esercito, senza esser seguiti da Claudio e Nerone. Vespasiano, nella sua opera ricostruttrice dopo l'anno d'anarchia militare, aveva di nuovo valorizzato il Senato, previa epurazione e ristabilimento della censura; così cogli Antonini. Settimio Severo fu invece imperatore essenzialmente militare e con lui il *Consilium principis* surrogò di fatto l'antica gloriosa assemblea. È vero che a far parte del *Consilium principis* invitò elementi di valore giuridico indiscutibile quali Papiniano, Ulpiano, Paolo e Modestino; è pure vero che al Senato lasciò le vecchie attribuzioni onorifiche; ma crescevano le costituzioni imperiali in luogo dei senatoconsulti, prevaleva l'elemento equestre, si stabiliva in Italia il campo della II legione Partica; si tendeva, in una parola, ad innovare su basi tali per cui solo il prestigio personale di Settimio Severo poteva dare affidamento per la tranquillità e stabilità della situazione. Dopo di lui l'attrito fra le principali forze e tendenze antagonistiche dello Stato si sviluppò sempre più. Mancava un orientamento sicuro, definitivo nella soluzione della perpetuantesi crisi costituzionale e ciò cresceva ardire alle singole forze in contrasto. — Alessandro Severo [1] tornò ad una valorizzazione

[1] Può interessare a questo proposito quanto scrivono F. GÖRRES, *Kaiser Alexander Severus und das Christentum*, in « Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie » XX, 1877; e C. G. NEUMANN, *Der römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, I, Leipzig 1890, in quanto entrambi esaminano da un punto di vista generale ed in connessione tra loro gli atteggiamenti politici e religiosi in politica interna.

sincera del Senato, al quale affidò, tra l'altro, la Prefettura del Pretorio a scapito dell'ordine equestre; e con opportuni provvedimenti nel campo economico-sociale intese a risolvere i problemi di politica interna; ma l'esercito non seguiva l'imperatore nelle sue direttive ed il *Consilium principis* invano escogitò misure atte a placare la suscettibilità dell'elemento militare per i favori accordati al Senato. Così si era al punto di partenza: prevalenza di una tendenza, non fusione nel nome dei supremi interessi della Patria, della suprema autorità, l'imperatore.

Ci si limita comunemente a considerare periodo di anarchia militare e nulla più quello dal 235, fine dei Severi coll'uccisione sul Reno di Alessandro Severo, al 268, avvento della dinastia illirica, in quanto che gli eventi militari prevalgono e s'impongono, all'interno ed all'esterno, di fronte all'insufficenza di un Capo energico ed illuminato. C'era in realtà un turbamento più intimo, più congenito e complesso che non fosse una certa qual anarchia militare. Decio appare in una fase culminante della crisi e, come soldato e senatore ad un tempo, confida in primo luogo di superare il dualismo esiziale alle fortune dell'impero.

L'opposizione costituzionale (1) annidata nel Senato poteva essere sino a lui la vera ragione del diverso atteggiamento degli imperatori così come la trasformazione in corso nell'esercito è con lui e coi successori elemento fondamentale per il prevalere dei poteri militari sui civili, per la soluzione della crisi dualistica nel senso d'un assolutismo basato sulla forza militare. I generali sorgono ora dalla gavetta e la loro mentalità, la loro origine, la loro vita agevolano i tentativi di usurpazione con pronunciamenti militari. La pressione dei barbari alle frontiere accresce l'importanza dell'esercito e dei capi a scapito delle autorità civili. Alla periferia, specialmente, il senso della romanità è meno vivo, i particolarismi più accentuati e perciò più facili le scissioni e le usurpazioni. Tuttavia il male interno, che s'assommava nella crisi militare ed era non meno grave e decisivo, consisteva in una perturbazione religiosa-sociale, era movimento spontaneo e prepotente delle coscienze tendenti ad una pace dello spirito su principii buoni e certi. Di fronte a tale fenomeno molti fatti più non ci riescono inesplicabili o slegati ed il « caso » rientra in assai più angusti confini.

(1) Cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig[2], 1881-1885; TH. MOMMSEN, *Römische Staatsrecht*, Leipzig[3], 1887-88 e G. BOISSIER, *L'opposition sous les Césars*[6], Paris 1909.

Il vecchio politeismo romano, che era stato per tanti secoli espressione unica della comune coscienza religiosa, si era andato gradatamente trasformando, aveva perso molto terreno di fronte all'introduzione dei più svariati riti e culti orientali ai quali Roma, in omaggio a quel senso di tolleranza e di opportunismo che ne caratterizza l'azione, non poteva negar diritto di vita. Lo stesso prestigio imperiale ed il patriottismo romano sembravano minati da tali culti nè molti facevano distinzione tra Jehova e Baal, tra Mitra e Serapide o Gesù Cristo rispetto alle conseguenze dal punto di vista romano. (1) Ed allora si venne formando nel secondo secolo una viva coscienza del pericolo religioso-sociale e si volle accorrere ai ripari secondo due tendenze, l'una spiccatamente tradizionale ed assoluta, intesa a valorizzare esclusivamente la vecchia religione, l'altra, più pratica e conciliativa, auspicante un sincretismo religioso coll'accostamento endosmotico dei vari culti. Non è da escludere che colla stessa costituzione Antoniniana del 212, colla quale Caracalla estendeva la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'immenso impero, si siano voluti perseguire anche scopi religiosi, secondo la concezione tradizionale, anzichè semplicemente civili e fiscali. È certo in ogni modo che il Cristianesimo proseguiva per conto proprio il cammino ascensionale verso l'universale conquista degli spiriti, mentre il sincretismo si delineava naturalmente nel mondo pagano; e l'impero colla sua politica ufficiale propendeva già per il sincretismo coi Severi, dopo una manifestazione tutta singolare con Eliogabalo. Alessandro Severo unisce nel palazzo imperiale le statue di Apollonio di Tiana, di Orfeo, di Abramo, di Gesù; e quarant'anni più tardi Aureliano crederà risolvere definitivamente il sincretismo nel monoteismo solare. Intanto il primo sincretismo tramonta colla morte di Alessandro Severo e trionfa il principio tradizionale esclusivista coi tentativi restauratori di Decio e Valeriano, portando inevitabilmente la lotta più decisa contro gli altri culti, contro, specialmente, quello che si manifestava più forte, vitale e rigoglioso, il Cristianesimo.

Su questo sfondo va ricostruita ed intesa l'opera e la figura

(1) Uno studio accurato in questo campo è quello di G. COSTA, *Politica e religione nell'impero romano*, Torino, Bocca, 1923; e sempre interessante è pure la nota opera di E. GIBBON, *The History of the decline and fall of the Roman Empire*, Londra 1897. In qualche articolo sulla *Rassegna Nazionale* (1918 segg.) E. Callegari ha affrontato il tema in alcuni aspetti, ma senza sufficente critica ed acutezza d'indagine, così come quando trattò ex professo il periodo dei Severi.

dell'imperatore Decio, esponente d'un momento assai grave e decisivo nella storia dell'impero romano, quasi sosta, per uno sforzo sintomatico nel volgere fatale degli eventi.

L'arabo Filippo, pervenuto al trono attraverso i gradi tutti della milizia e forse non senza delitto, era un imperatore poco degno della maestà di Roma nella ricorrenza solenne del suo millenario. Debole col nemico esterno, sì da far pace coi Persiani quando poteva trarre i maggiori frutti d'una guerra, fu altrettanto debole verso quello che le folle pagane designavano talora come nemico interno, il cristianesimo, sì che la sua arrendevolezza, la sua paura fu interpretata per consenso e non lo era.

Incerto e conciliante col Senato non sa mettersi a capo delle legioni quando il nemico preme seriamente sul confine danubiano e la fedeltà di talune truppe è sospetta. Per essere sostituito nella difficile impresa vuol ricorrere al valente generale nativo di Pannonia e sedente fra i senatori; ma è lo stesso Decio che subito e lealmente declina l'offertogli comando delle legioni danubiane, addita all'arabo imperatore la via del dovere e della gloria, i pericoli d'una delega. (1) Il consiglio del senatore non è ascoltato, il generale deve ubbidire e, forse suo malgrado, ma certo per la fortuna di Roma, le legioni danubiane non tardano a proclamarlo e volerlo imperatore. Era l'anno 249, nella bella stagione; ed il neoeletto s'accinse assai seriamente a sostenere la sua parte. La coscienza dell'incapacità di Filippo doveva spingere Decio oltre la vittoria di Verona e far scomparire, dopo l'individuo, l'opera e la politica tutta incertezza ed inettitudine.

La politica interna ed estera di Decio fu un impulso deciso ed omogeneo, un potente soffio di vitalità nuova nel vecchio organismo della Roma imperiale. Col sistema non nuovo della cooptazione dei figli al potere volle eliminare le frequenti lotte e scosse che il governo riceveva ad ogni successione imperiale; col ristabilire la censura credette di epurare e rinvigorire il Senato; coll'imporre il culto ufficiale politeistico romano ad esclusione d'ogni altro sperò forse di risolvere la crisi morale-religiosa.

È da deplorare veramente che non ci sia rimasta alcuna documentazione diretta e completa dell'editto di Decio prescrivente ai

(1) Il luogo di nascita va in realtà messo in rapporto colle vicende successive di cui fu oggetto Decio da parte appunto delle legioni danubiane; l'anno però della nascita ha un valore relativo; sia il 191 od il 201, tra cui oscillano le scarse fonti disponibili, era sempre nel fiore degli anni quando venne a morte.

cittadini dell'impero di sacrificare agli dèi tradizionali di Roma; perchè se in maggior parte gli studiosi concordano oggi nel considerare Decio come simbolo della reazione ufficiale romana contro l'Oriente, degli antichi costumi contro i nuovi, della religione statale contro la libertà e tolleranza religiosa, permane il preconcetto che Decio si sia originariamente ed esclusivamente occupato dei Cristiani. Tale tradizione ha avuto credito per l'aspetto che effettivamente assunse in un secondo tempo la politica religiosa imperiale e per la relativamente copiosa letteratura cristiana (Cipriano, [1] Lattanzio, Origene, Orosio, Dionigi Alessandrino, Gregorio Nisseno, Eusebio e gli altri agiografi più o meno attendibili) di fronte agli scarsissimi scrittori pagani ed ai sussidi archeologici, laddove proprio i libelli papirologici sono oggi da porre in prima linea. Le notizie di cui disponiamo per parte di Eusebio (*Hist. Eccl.* VI, 40-41) e di Cipriano (*Epistulae* 43, 3; 30, 3 segg.) sono appunto preziose solo in quanto si metton in rapporto coi libelli degli scavi egizi. Ha tentato A. Harnack [2] di ricostruire l'editto di Decio basandosi su quello di Massimino Daia del 308, ma ciò è azzardato.

Il costringere i cittadini ad atti di culto obbligatori non era secondo le tradizioni giuridiche romane, ma rispondeva ad esigenze nuove ed il diritto non è mai cristallizzato, vive e si evolve coi bisogni a cui risponde. Possiamo ritenere che nell'inverno del 249-250 Decio abbia ordinata una pubblica e generale professione di culto ortodosso. Apposite commissioni, composte di magistrati municipali e di notabili (primores) curavano l'esecuzione della volontà imperiale, presiedendo ai sacrifizi. Le modalità non ci sono sufficentemente note [3]. È probabile che si procedesse ad un appello

(1) Ci riferiamo nel citarlo alla nota ediz. Hartel. Di recente abbiamo il lavoro del BAYARD « Saint Cyprien. Correspondance » tome I, Paris, Soc. Les Belles Lettres, 1925.

(2) *Theologische Literaturzeitung*, 1894, pagg. 38 segg.

(3) Per la persecuzione deciana cfr. GREGG, *The Decian persecution*, London 1887: ALLARD, (da usare con circospezione), *Hist. des persécutions* pendant la première moitié du III siècle², Paris 1905; G. SCHOENAICH, *Die Christenverfolgung unter Kaiser Decius*, (Progr. Jauer. 1907) e *Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Breslau 1910; KARL BIHLMEYER, *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, in Theol. Quartalschrift XCII (1910); AUBÉ, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du III siècle*², Paris, 1886; KREBS, *Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin;* KREBS-HARNACH in Sitz. der Berl. Akad. 1893; WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus;* PIO FRANCHI de' CAVALIERI, *Due libelli originali di libellatici* in *Nuovo Bull. di archeologia cristiana*, I, 68 segg. — Dello stesso Pio Franchi sono alcune acute congetture sulla persecu-

nominale provvedendo a tener nota degli assenti. Non potevano però essere ovunque completi ed al corrente i registri della popolazione, nè è ammissibile che si siano a priori previsti i risultat. degli « squagliamenti » per cui forse il primo editto non doveva contenere nè comminazioni speciali punitive nè alcun accenno determinato contro i cristiani. In seguito ai risultati delle prime solenni manifestazioni religiose le Commissioni ricevettero nuovi poteri e precise istruzioni contro i renitenti e gli assenti per qualsiasi motivo. Pio Franchi de' Cavalieri, benemerito in questo campo di studi, non è alieno dall'ammettere che in un editto Decio comminasse espressamente la pena del rogo sofferta effettivamente da molti; ma la scelta del genere di supplizio poteva anche rientrare nei limiti discrezionali lasciati ai magistrati per la parte esecutiva.

I cittadini che si fossero messi in regola coll'editto imperiale potevano ottenere, per loro tranquillità, un certificato, *libellus*. Ritardatari, provinciali vecchi o timorosi, persone particolarmente sospettabili perchè in fama di cristiani o seguaci o sacerdoti d'altri culti, dovettero avere particolare interesse a munirsi del libellus; quelli ritrovati negli scavi d'Egitto sono appunto del genere. Coloro che erano superiori ad ogni sospetto o disposti, se scoperti, al martirio, non dovevano sentir bisogno del certificato. Tra i cristiani molti si procurarono il *libellus* a pagamento, evitando l'atto ritenuto sacrilego, quasi come compromesso tra la propria coscienza religiosa ed il proprio limitato coraggio. (1) Per circa un anno, sino alla primavera del 251 si svolse intensa l'attività delle Commissioni sacrificali di controllo e punizione; e l'imperatore potè illudersi

zione deciana in « Osservazioni sulla leggenda dei mm. Mena e Trifone » nel n. 19 di Studi e Testi (1908). Non è il caso poi qui di ricordare le solite note opere generali sull'impero.

(1) I libelli sono stati, com'era naturale, oggetto di attento studio e vivace discussione fra i dotti. Dopo i lavori già citati e quelli del MEYER, *Die libelli aus der Decianischen Christenverfolgung* in Abhandl. d. Kl. Pr. Akad. der Wiss. 1910, e del MASSABIEAU, *Les sacrifices ordonnés à Carthage* au commencement de la persécution de Decius in *Revue de l'histoire des religions*, 1884, e FOUCARD, *Les certificats de sacrifice* pendant la persécution de Décius in *Journal des Savants* 1908) è ritornato sull'argomento PIO FRANCHI de' CAVALIERI nel vol. 22 di *Studi e Testi*. Sebbene il Foucart non sia abbastanza diligente, ha colto nel vero ritenendo che Decio esigesse una professione di paganesimo anzichè un'abiura formale di cristianesimo; e così Massabieau ammettendo che nel 250 tutti indistintamente fossero stati invitati a sacrificare; mentre non ci pare di poter seguire Pio Franchi nell'interpretazione che dà alla mancanza di libelli (sinora almeno) indiscutibilmente appartenenti a cristiani. Il tempo e nuove scoperte chiariranno, è presumibile, questo ed altro.

d'aver raggiunto il suo intento quando gli avvenimenti esterni lo richiamavano per l'ultima volta al comando delle legioni danubiane messe in iscacco dal valoroso re goto Kniva.

In Roma nel gennaio del 250, una delle prime vittime degli editti di Decio fu il papa Fabiano, la cui deposizione è segnata al 20 gennaio dal catalogo liberiano; e la Chiesa di Roma rimase per un anno senza capo *propter rerum et temporum difficultates* sino all'elezione di Cornelio nel marzo 251, epoca in cui Decio era lungi da Roma ed in ben altre questioni affaccendato. A voler credere a Cipriano (*Epist.* 55, 9 ed. Hartel) Decio avrebbe assai più facilmente sopportato che si levasse contro di sè un competitore nell'impero che non venisse nominato un capo alla Chiesa romana; e come apprezzamento personale del vescovo di Cartagine non c'è nulla a ridire: una riorganizzazione della Chiesa di Cristo, una potenza morale sempre risorgente dalle proprie rovine era ben altrimenti pericolosa al programma dell'imperatore che non l'idra rivoluzionaria d'un generale superabile colla sola forza delle armi. Non pare tuttavia che Decio avesse notizia della elezione di papa Cornelio. Nell'anno di vacanza della sede vescovile di Roma i cristiani della capitale offrirono largo tributo di sangue, ma anche nelle provincie abbondarono le vittime: Saturnino, vescovo di Tolosa, Alessandro, vescovo di Gerusalemme, Babila, vescovo di Antiochia, Carpo, vescovo di Pergamo, Pionio a Smirne e tutta una folla di figure minori. Suscita scandalo fra i cristiani il fatto che Basilide, vescovo di Lione, abbia sacrificato agli idoli e Marziale, vescovo di Emerita, abbia avuto relazione coi pagani e seppellito suo figlio nel sepolcro di uno dei loro collegi funeratici. Per tutte quante le esecuzioni purtroppo le documentazioni che abbiamo attraverso gli *Acta martyrum* costituiscono una fonte molto frammentaria circa i particolari e la procedura; ciò vale ad esempio per gli Atti di Pionio e quelli di Carpo, Papilo ed Agatonice tanto per ricordare quelli che figurano nelle raccolte ufficiali attendibili (Gebhardt, Ruinart, Knopf). Noi avremmo bisogno degli Atti originali, dei processi verbali e non di relazioni tardive con carattere quasi sempre apologetico sulle quali l'acume e la perizia di benemeriti studiosi [1] riescono difficilmente e non sempre a ricavare qualche dato positivo. Di Carpo, Papilo ed Agatonice abbiamo già avuto occasione

[1] Sono particolarmente note in questo campo le pubblicazioni degli *Analecta Bollandiana* di Bruxelles e degli *Studi e Testi* di Roma (Pio Franchi de' Cavalieri), oltre a quanto si vien facendo nelle pagine di questa stessa Rivista.

di occuparci in questa stessa Rivista (1) ed è da mantenere l'assegnazione cronologica alla persecuzione deciana, benchè nessuna redazione degli *Acta* tramandataci (sia quella dell'Aubé tanto decantata dall'Harnack, sia quella latina del codice bergamasco, pubblicata dal Franchi de' Cavalieri (*Studi e Testi*, 33), sia la primitiva e forse nemmeno quella degli ὑπομνήματα di Eusebio; com'è doveroso aggiungere che nella nota redazione Aubé perde di conseguenza valore cronologico o meno la discussa espressione τῶν Αὐγούστων προστάγματα perchè la tradizione agiografica parla sempre di martiri caduti sotto Decio e Valeriano, facendo erroneamente una sola di due persecuzioni.

Non è qui il caso per noi di entrare in merito alla nota questione dei *lapsi* (sacrificarii, thuriferarii, libellatici) ch'ebbe un seguito assai vivace e nella letteratura e nella vita, tanto più che dovettero essere parecchi perchè in fatto di transazioni colla propria coscienza l'umanità era allora, come oggi, piuttosto corriva e la comunità cristiana non brillava completamente per santità e semplicità di costumi, se dobbiamo credere allo stesso Cipriano ed a Lattanzio, per i quali Decio sarebbe stato un castigo meritato, inviato appositamente da Dio. È certo però che la tesi di Cipriano che preferiva l'esilio volontario per conservarsi alla predicazione anzichè provocare il martirio con una tinta psicologica montanista o ricorrere a ripieghi contro coscienza, era la più ragionata e buona, tanto più se sostenuta da chi realmente non temeva la morte per la propria fede come praticamente e personalmente dimostrò più tardi lo stesso vescovo di Cartagine. Il migliore soldato è quello che sa morire a tempo opportuno, non quello che vuole morire ad ogni costo.

La persecuzione nei riguardi dei Cristiani ebbe veramente, come sempre le grandi prove per le associazioni, una efficacia epurativa, una energia galvanizzatrice che giovò alla Chiesa e la rafforzò nel suo cammino ascensionale, anzichè distruggerla. Gli altri culti non soffrirono gran che perchè si erano piegati, sconfessati di fronte al pericolo e risorgevano, passata la bufera, ma sempre incapaci di destare eccessive preoccupazioni. Il culto ufficiale tradizionale romano non potè trarre alcun effettivo vantaggio da quell'imposizione forzata, da quel momento di superiorità affermata coll'*imperium*. Le coscienze dei fedeli di qualsiasi fede veramente sentita non si

(1) Luca De Regibus, *La cronologia degli Atti di Carpo, Papilo ed Agostino*, « Didaskaleion, » prima serie, anno III, fasc. III-IV (1914).

cambiano con un decreto, con una repressione: la crisi religiosa-spirituale riprese il suo corso fatale. Decio forse non ebbe tempo a scorgere in tutta la portata la realtà e l'insuccesso della propria restaurazione religiosa colla forza, ma l'esperienza rimase per i successori, per quelli specialmente che intesero con egual spirito ed ardore riprendere in atto la rinnovazione del vecchio organismo imperiale: in ciò sta l'importanza della prova voluta da Decio e con lui fallita.

In perfetta coerenza coi sentimenti che l'animavano nella restaurazione religiosa, Decio volle ristabilire la grande magistratura dei tempi repubblicani, la censura, con quella stessa nobilità d'intenti con cui già un altro sincero e grande riformatore vi aveva ricorso, Vespasiano. Che ciò fosse un ingenuo anacronismo è più facile affermare ad alcuni moderni che non dimostrare in rapporto alla situazione d'allora ed al bisogno di risolvere il dualismo civile-militare migliorando e valorizzando il senato conservatore di contro al prevalente influsso delle forze militari nella cosa pubblica. È evidente che durante l'impero non poteva più la censura avere l'identico significato dell'età repubblicana; ma una ragion d'essere, una funzione di non lieve momento ancora le restava e ben mostrò d'intenderla Decio quando scelse a collega per l'altissima carica Valeriano, l'uomo che ci appare in questo periodo il meglio animato dalla stessa nobiltà e serietà di propositi del proprio imperatore e predecessore.

Decio agiva secondo quella che può ritenersi l'unica via costituzionale della miglior tradizione anche quando, accanto ai provvedimenti diretti alla restaurazione religiosa, alla esaltazione della missione imperiale sopra la pacifica coesistenza dei poteri militari e civili, voleva eliminare le fatali perniciosissime contese successorie ed assicurare continuità d'indirizzo e di governo nella persona dei proprii figli gradualmente associati al potere, secondo il principio non nuovo ed invalso già da Augusto con Tiberio, con l'esercizio delle più importanti prerogative imperiali, la *tribunicia potestas* ed il *proconsulare imperium*. Erennio Etrusco è ricordato da iscrizioni e monete come Cesare nel 250 ed Augusto nel 251 (proprio nell'ultimo periodo paterno) e l'altro figlio Ostiliano è pure Caesar e con tribunicia potestas prima della fine del 250, divenendo però Augustus prima della morte del padre. [1]

[1] A proposito della fine di Decio (verso la metà e non la fine del 251) e della *potestas tribunicia* sua e dei figli è assai pregevole lo studio di G. Corradi, *Le potestà tribunizie dell'imperatore Traiano Decio* pubblicato nel vol. XVI della

Decio si era messo decisamente e con mezzi idonei alla soluzione dei problemi più vitali nella politica interna dell'impero; la sua onestà, la sua energia gli conferivano giusto titolo a bene sperare; quando poi il pericolo esterno della pressione barbarica ai confini si ripresentò minaccioso nel 251 per opera dei Goti, guidati dall'abile loro re Kniva, egli accorse personalmente (non è da dimenticare) sul Danubio a capo delle legioni romane. La sua fine sfortunata come stratega, gloriosa come soldato immolatosi per la Patria, fu conferma e completamento logico di tutta la nobiltà dei suoi propositi valorizzatori e restauratori dell'antica e pura grandezza di Roma.

Chi più l'intese e lo seguì fu Valeriano che ne ricalcò le orme; ma i tempi erano fatalmente avversi ed una nuova éra sorgeva per Roma. Le circostanze esterne ruppero l'equilibrio militare-civile a tutto vantaggio del militarismo a sua volta insufficente ad assolvere il proprio compito alla frontiera; la crisi interna sociale-religiosa, dopo un sincretismo a volte politeistico a volte monoteistico-solare, si risolse con una vittoria definitiva dell'Oriente sull'Occidente, del Verbo nuovo sull'antico e fu il Cristianesimo a diventare quella religione unica, universale del mondo latino, quell'elemento di coesione e di trapasso dal passato al futuro che Decio aveva creduto sinceramente di trovare nel vecchio Olimpo.

Milano, giugno 1925.

Luca De Regibus.

R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, serie quinta (1907, ottobre), basato principalmente su d'un esame accurato delle fonti epigrafiche (numeri 515-520 della ediz. Dessau. Berlino 1892).

L'UMANESIMO AGOSTINIANO DEL PETRARCA.

(Continuazione, vedi numero precedente)

IV. — Dolore e interiorità nelle *Confessiones*.

Concetto cristiano della vita. — La fatica del vivere e il desiderio di riposo. — L'uomo misero e cattivo dalla nascita. — Impossibilità di essere felice insita nella natura umana, e particolarmente in quella di Agostino. — Gli uomini stessi aggravano la propria infelicità: un aneddoto agostiniano e una lettera petrarchesca. — Il fastidio delle brighe quotidiane e l'inquietudine dello spirito. — L'ignoranza e la passione della verità. — Altre dolorose contraddizioni. — Profondità di vita interiore in Agostino ed elevazione mistica. — Studio di sè ed introspezione. — Ansia di ricerca, virtù d'analisi e di critica, efficacia letteraria.

La concezione pessimistica, o meglio (poichè al termine pessimismo si suole accompagnare l'idea di scetticismo, che invece rimane estranea ad entrambi gli autori nostri) la concezione dolorosa della vita è propria di Agostino in sommo grado. Frequenti ed accentuate ne sono in lui le affermazioni, le espressioni spesso simili a quelle del Petrarca.

Nella vita terrena egli vede una sequela varia ed incessante di mali, una condizione dalla quale è inseparabile il soffrire. È il criterio cristiano, questo, indubbiamente: il coerente modo di giudicare la vita attuale per chiunque la riguardi sotto l'angolo visuale della caduta dell'uomo primitivo, che ripete i suoi tristi effetti di peccato e di pena attraverso le generazioni. Ad ogni vero cristiano essa non può apparire che come una valle di lacrime, secondo la ben nota frase liturgica. Tuttavia non sono molti coloro che di questa verità dolorosa siano realmente e nell'intimo persuasi, che l'abbiano sovente nel pensiero, giudichino, sentano davvero il vivere in tal maniera, si comportino propriamente come vorrebbe la logica conseguenza di quella premessa.

Fra questi pochi cristiani nessuno, forse, interpretò mai simile stato d'animo con più passione ed eloquenza e verità che S. Agostino. Nelle pagine di lui, e soprattutto nel libro delle sue « Confessioni », esso diventa fonte d'ispirazione, impronta di pensiero, forma di sentimento; uno dei motivi che ritornano più frequenti, uno degli atteggiamenti che il suo spirito più spesso assume e mantiene più a lungo.

Le « Confessioni » sono infatti il libro di un uomo che prova in sommo grado la fatica di vivere, d'un animo inquieto che aspira al riposo e alla pace, sensibilissimo ai dolori, i quali si ripercuotono dentro di lui uno ad uno, istante per istante, e lo fanno gemere. Questo anelito e questo lamento ne percorrono le pagine dalla prima all'ultima.

Con intonazione malinconica, con un profondo sospiro esse si aprono: una frase celebre che ben può prendersí quale motto dell'intero volume:

« fecisti nos ad te (Domine) et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ».

È la spiegazione dell'infelicità umana come effetto inevitabile della lontananza della creatura dal Creatore, ma ad un tempo la constatazione della sua necessità sino a quando il congiungimento non sia compiuto. Così si comprende perchè si debba soffrire, ma insieme che si deve soffrire per tutta la vita.

Fatale è questa sorte per l'uomo; la stessa parola divina lo conferma. L'umanità, dopo che si è separata da Dio, sua luce e suo bene perchè suo autore, principio e fine, è divenuta tenebra e travaglio, e si affatica per ridiventare giustizia di Dio per la virtù del Cristo redentore (l. XIII, c. 14). Da Adamo che primo peccò e nel quale tutti siam nati miseri, per morire nel corpo e morti già nello spirito, defluisce l'uman genere, ondeggiante e tempestoso come il mare, e al par di esso profondo, gonfio, amaro (X, 20 – XIII, 20). Fuorchè in Dio non potrà Agostino, e come lui ogni uomo, star bene:

« male mihi est praeter te non solum extra me, sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae Deus meus non est, egestas est ». (XIII, 8).

Poichè fra la beatitudine nell'unione con Dio e il dolore non c'è alternativa:

« quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur

alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se » (IV, 10).

Nè, per quanto cerchi, trova riposo, quel riposo che è soltanto in Dio:

« Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies » (VI, 16).

L'ardenza del desiderio, il bisogno di quella requie sono in lui tali da farlo erompere talvolta in un grido d'impazienza:

« Quis mihi dabit adquiescere in te? » (I, 5).

Il nono libro, dopo ch'egli ha narrato la storia della propria conversione, lunga e faticosa vicenda di sforzi, di tentennamenti, di esperienze, e descritta la morte della madre Monica, degno coronamento della santa, ma pur faticosa anch'essa, vita di colei che tanto aveva operato e patito per avviare lui sulla buona strada, « cum gemitu quaerens quod cum gemitu pepererat » (V, 8), finisce con un affievolimento di tono là dove prega l'eterna requie all'anima di lei, con un senso, si direbbe, di stanchezza e di abbandono. Pare, in quel punto, di sentire, nella sua parola, il respiro dell'umanità stessa anelante alla pace dell'eterna Gerusalemme:

« cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum », sospiro nostalgico come quello di un esule ramingo, verso la patria. E la speranza, l'invocazione della pace sigilla il volume delle « Confessioni », come la confessione accorata della sua mancanza lo aveva aperto:

« Domine Deus, pacem da nobis... pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera » (XIII, 35).

Fin dai più lontani ricordi dell'infanzia, anzi dai primi istanti di esistenza, vuole Agostino trarre motivo ad esaltare le misericordie divine verso di lui. È questo il precipuo fine, frequentemente dichiarato, delle « Confessioni ». Ma all'idea delle misericordie divine verso l'uomo in generale e specialmente verso l'uomo Agostino s'accompagna tosto, in modo indissolubile, quella delle miserie umane e soprattutto delle sue. La bontà di Dio sovviene la sua creatura fin dall'inizio, ma perchè fin dall'inizio essa si ritrova nell'indigenza e nel dolore. Intendano dunque gli uomini da quale abisso essi debbono invocare il soccorso divino (II, 3).

Donde l'insistere, nei primi capitoli, sul pianto del neonato, accolto dal conforto del latte materno (I, 6). Al male fisico, che

fa piangere l'infante nell'atto stesso di aprire gli occhi alla luce, è da aggiungere quello morale. Le prime reminiscenze del dolore richiamano quelle pure del peccato, le colpe dell'infanzia, che la stessa misericordia lava con la redenzione. Di esse, non meno che delle prime sofferenze, Agostino fa nella memoria una ricerca tormentosa. Al cospetto di Dio non è mondo di peccato neppure il bambino di un giorno. Nell'ingordo porgersi della bocca alla mammella, nell'egoistica intolleranza di un altro poppante che vede in un bimbo, egli ravvisa e il primo atto che l'uomo compie sotto l'assillo del bisogno e la prima manifestazione della sua natura corrotta. Ad esso, concepito e nutrito nel peccato, è negata, anche per un istante, l'innocenza (I, 7). Eccessiva disistima della natura umana, troppo cupo giudizio sopra la malvagità sua? Ahimè che il triste peso dell'eredità dei primi parenti, gravando sulle generazioni, ne attesta la realtà incresciosa! Man mano dal bambino, attraverso il fanciullo, si svolge l'uomo, si viene pure delineando meglio il peccatore. Così che di sè ragazzo già può Agostino sentenziare:

« tantillus puer et tantus peccator » (I, 12).

Col succedere dell'adolescenza alla fanciullezza, crescono le miserie, crescono i peccati: l'uomo si addentra vie più nel mare procelloso della società (I, 8). Un furto di pomi, compiuto da fanciullo con alcuni coetanei e per il puro piacere di commettere un'azione illecita, lo trattiene lungo tempo a meditare sulla precoce e fonda nequizia dell'uomo (II, 4). E all'adolescenza segue, gradualmente peggiore, la giovinezza (VII, 1).

Coloro i quali van ricercando, insieme con la pace, la felicità nella vita presente, non avranno, alla fine, conseguito se non la fatica del laborioso cammino:

« Beatam vitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata vita, ubi nec vita? » (IV, 12).

La nostra vita, infatti, meglio si potrebbe chiamare morte, poichè nascendo si comincia a morire. Ciò è insito nella natura di tutte le cose terrene, che, nell'atto con cui principiano a sussistere, principiano pure a mancare, e tanto più rapidamente mancano quanto più presto si formano (IV, 10). E così è dei suoi beni, dei suoi piaceri, che sì velocemente fuggono e finiscono in nulla. L'animo che s'invischia nell'affetto delle cose temporali (e quale non vi s'invischia più o meno?) è da compiangersi: si sente come sbranare

quando le perde, perchè vi era attaccato; e, appunto perchè condannato a perderle e a patirne, è misero già prima di perderle:

« Miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas » (IV, 6).

Chi si ferma a riflettere che in un tempo più o meno vicino, ma inevitabile e ognora appressantesi, l'oggetto del suo presente godere gli verrà meno, è sin d'ora impedito di goderne appieno, poichè già comincia a rimpiangerlo perduto. L'animo, che non soltanto desidera di esser felice, ma di esserlo senza limiti, ragguagliando il tempo concesso al suo compiacimento di cosa fugace col proprio desiderio, non può che trovarlo brevissimo e già, nell'apprensione, sentirlo quasi trascorso. E affissandosi in questo pensiero giunge al punto di non saper più godere di cose mortali, di lasciarsi perciò sfuggire le occasioni di goderne per scansare una sofferenza, nella cessazione avvenuta o prevista del piacere, maggiore del piacere stesso. Come accadeva di Agostino, al quale:

« si quid adrisisset prosperum, taedebat adprehendere, quia paene priusquam teneretur avolabat » (VI, 6).

A non sentirsi sodisfatto dei piaceri del mondo, a rimanerne presto deluso e stanco, a trovarvi un fondo di amaro, pur senza sapersene per gran tempo staccare, Agostino era inclinato dalla sua stessa indole, ardente e insieme delicata e che sì largo aveva l'anelito all'infinito; essa lo spingeva fortemente ad amare ed a cercare nell'amore la felicità, ma pure a non accontentarsi di godimenti limitati e fuggitivi, i soli che possano venire dai beni materiali. Le sue aspirazioni di adolescente, quando più fervevano e tumultuavano nel suo petto passioni e desideri non ancora sfogati, ed alle terrene lusinghe più lo rivolgeva l'immensa brama di godere, non saprà poi rappresentare più efficacemente che declinando in varia guisa il verbo amare:

« Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? » (II, 2)

« Quaerebam quid amarem, amans amare » (III, 1).

Così appunto il suo bisogno di amare, non compressibile eppur inappagabile, si contorceva, si agitava con impeto, verso il suo inarrivabile oggetto. Ma dopo di essersi molto dimenato, affannosamente cercando la felicità, doveva conchiudere, di sè come degli altri seguitatori di essa:

« Volentes enim gaudere forinsecus facile vanescunt et effunduntur in ea, quae videntur et temporalia sunt, et imagines eorum

famelica cogitatione lambiunt. Et o si fatigentur inedia et dicant: quis ostendet nobis bona? » (IX, 4).

Pittorica espressione, quasi animalesca, che ci mostra il cercatore affamato e ridotto a leccare un simulacro di godimento!

Sotto di un altro aspetto, meno considerato, si rivela l'inettitudine dei beni della vita a fare contenti. Essi, per chi ben li riguardi, non sono spesso che rimedi a mali, medicamenti. Così il cibo lo è della fame; e le sensazioni piacevoli che proviamo nel mangiare si riducono, in ultima analisi, alla cessazione di quelle penose che prima ci procurava l'inedia:

« Nam fames et sitis quidem dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est... – calamitas deliciae vocantur. – ...Edendi et bibendi voluptas nulla est, nisi praecedat esuriendi et sitiendi molestia » (X, 31; VIII, 3).

Sono verità delle più ovvie, e il ragionamento può anche far sorridere; però ad esse generalmente non si fa attenzione: facendovela si comprende meglio l'impossibilità nostra di essere, nelle presenti condizioni di vita, felici.

Ma gli uomini ne sono così poco persuasi che in quanto fanno non hanno mai altra mira che di star bene e anche meglio, di procacciarsi un diletto:

« Idem namque illis finis est temporalis et terrenae felicitatis, propter quam faciunt omnia, quamvis innumerabili varietate curarum fluctuent » (XIII, 17).

Poichè, per questa via, è più facile che essi pervengano a star peggio. Il godimento perseguito potrà non essere raggiunto od esserlo per poco, in piccola misura e comunque lasciare una delusione; ma ciò che si sarà tollerato per ottenerlo rappresenterà in ogni caso uno svantaggio certo. Così si moltiplicano ed inaspriscono le cause del dolore. Anzi (contraddizione fondamentale e una delle prime cagioni dell'infelicità umana) si direbbe che gli uomini facciano il possibile per assicurarsi incomodi e pene. Le generazioni passate hanno reso più laboriose le condizioni di vita alle generazioni presenti con le obbligazioni da esse imposte alla società, ciò che le presenti faranno per le future (I, 9). E quel qualsiasi godimento che possono procurarsi, lo ottengono a prezzo di noie non già impensate, ma a posta tracciatesi, ma deliberatamente impostesi pur di toccare una meta il cui raggiungimento

sembra così desiderabile da disporre a subire per esso ciò che altrimenti si eviterebbe:

« Easque ipsas voluptates humanae vitae etiam non inopinatis et praeter voluntatem inruentibus, sed institutis et voluntariis molestiis homines adquirunt » (VIII, 3).

Nè sono sempre molestie facilmente sopportabili: tutt'altro! Fu anzi la loro frequenza e gravezza uno dei più forti argomenti a spingere Agostino sulla via della conversione. Sin dalla prima giovinezza, in balía dei primi violenti trasporti della concupiscenza, egli andava come seminando sulla propria strada le sofferenze, già allora stanco di correre dietro al miraggio del piacere per trovare la realtà del dolore:

« et ego ibam porro longe a te, in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine » (II, 2).

Una pagina fra tutte, un aneddoto ritrae al vivo questa sua condizione di spirito. Egli era a Milano, apprezzato maestro di retorica. Condottovi dagli obblighi della professione, come ricorderà molti anni dopo, (1) si recava un giorno, accompagnato da alcuni amici, a recitare delle lodi all'imperatore (probabilmente Valentiniano II). Non era certamente la prima volta che si ritrovava in una simile circostanza e ne provava le impressioni. Già a lui fanciullo la superiorità d'ingegno aveva meritato elogi nelle recitazioni della scuola di Tagaste (I, 17); più tardi, vincitore delle gare poetiche nei teatri di Cartagine, aveva sentito con gioia l'alloro posarsi sulla sua fronte tra gli applausi del pubblico (IV, 1-2). Per tali sodisfazioni l'animo suo, cupidissimo di onori, aveva acquisito una sensibilità grande. Mentre è, dunque, avviato al sito della prova novella e del nuovo successo, s'imbatte in un mendicante il quale, evidentemente con l'elemosime raccolte, si è ubriacato e manifesta, nel modo solito degli ubriachi, un'allegria esuberante. Agostino è sovreccitato e in preda a sentimenti contrari: per una parte già pregusta in cuor suo gli encomii che fra poco riscuoterà; e la sua compiacenza viene ingrandita dall'aspettazione; per altra parte la possibilità che all'aspettazione non corrisponda l'esito gli attraversa, forse, il pensiero e gli incute timore: egli concentra tutte le sue energie e tende tutte le sue facoltà allo scopo, ma questo richiede una tensione, uno sforzo dell'intero essere suo che gli dà la febbre e lo spossa. In simili condizioni d'animo la vista dell'ubriaco, che

(1) *Contra Petilıani* III 2, c.5.*litteras*, l.

con mezzi sì tenui ha tranquillamente conseguito una letizia, vana senza dubbio, ma per esso non inferiore a quella cui egli mira con tanto dispendio di forze e di tranquillità, sconvolge d'un tratto l'ordine dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti. E rivoltosi di scatto ai compagni, dà in un fiero lamento della propria pazzia, che tanti guai si attira per un guadagno effimero. (1)

Dopo ciò, con quale turbamento in petto andasse a pronunziare il panegirico dell'imperatore possiamo agevolmente figurarci. E tuttavia, pur desiderando di essere liberato da quell'ansietà, preferiva ancora la condizione sua, quantunque rifinito da tante sollecitudini, a quella del mendico che, noncurante di notorietà e di plausi, se ne stava pago al vino. Tanto l'ambizione aveva messo in lui profonde radici! (2) Nè fu opera facile lo sradicarla, chè solo più tardi assai potè compiacersi di sentirne l'animo liberato:

« curis mordacibus ambiendi et adquirendi et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum » (IX, 1);

e quindi, nel ritiro di Cassiciaco, ristorarsi:

« ab aestu saeculi » (IX, 3).

Ma ecco che tosto in sè avverte un'altra causa di malèssere, la cui sensazione veniva per l'innanzi soffocata da altra più forte. Più sì ostina a camminare per le vie del secolo e più sente il peso

(1) Meglio lo dica Agostino stesso, con quel suo linguaggio così imaginoso e originale, e qua e là difficilissimo a tradursi adeguatamente: « Quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faveretur ab scientibus, easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quendam vicum Mediolanensem, animadverti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem. Et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam et trahendo exaggerans, nihil vellemus aliud nisi ad securam laetitiam pervenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse venturos. Quod enim iam ille pauculis et emendicatis nummulis adeptus erat, ad hoc ego tam aerumnosis anfractibus et circuitibus ambiebam, ad laetitiam scilicet temporalis felicitatis. Non enim verum gaudium habebat: sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam. Et certe ille laetabatur, ego anxius eram securus ille, ego trepidus. Et si quisquam percontaretur me, utrum mallem exultare an metuere, responderem: « exultare »; rursus si rogaret, utrum me talem mallem, qualis ille, an qualis ego tunc essem, me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate: numquid veritate? » (VI, 6).

(2) Il lettore non ha certamente bisogno che io lo tedii con dei raffronti o dei richiami per fargli notare le molte e strette analogie tra l'animo di Agostino e quello del Petrarca: essi riuscirebbero superflui per lui, che può agevolmente distinguerle da sè, e costringerebbero me a prolisse ripetizioni. Basta analizzare successivamente, come veniamo appunto facendo e continueremo a fare, le pagine

degli affari mondani. La sua stessa professione, con i suoi carichi quotidiani, gli riesce ormai come una troppo gravosa servitù, che sino ad ora le sue mire e speranze di onori o d'altri vantaggi hanno potuto rendergli sopportabile, ma che adesso, quelle essendo cadute nell'animo suo, lo opprimono (VIII, 1, 5, 6; IX, 2). In mezzo alle incombenze di tutti i giorni, un senso di noia e di insofferenza s'impadronisce di lui:

« languidus et tabescens curis marcidis » (VIII, 1);

le brighe che tuttavia continua a darsi non hanno più uno scopo che valga, con la propria lusinga. a farle accettare; ora ne vede la stoltezza, la vanità, ora può misurarne la gravezza; ora ben conosce quanto esse non corrispondano ai più intimi ed essenziali bisogni dello spirito, ma vi contrastino. E ne prova un'incessante, crescente ansietà:

« Agebam solita crescente anxitudine et quotidie suspirabam tibi » (VIII, 6).

Ancora dopo la conversione a lungo durerà questa inquietudine dell'animo, poichè sempre la vita pratica avrà le sue esigenze non in armonia con le aspirazioni della natura umana, fatta per un diverso ideale di vita. Anche quando starà scrivendo le « Confessioni » lamenterà la dispersione del suo pensiero, della sua at-

dei due autori ove tali condizioni di spirito si manifestano in modo più significativo, indi raccostarle nel pensiero, perchè le affinità, le corrispondenze, le derivazioni balzino all'occhio della mente in tutta la loro evidenza. E quanto ora dico vale per adesso come varrà in seguito. Qualche eccezione, tuttavia, s'imporrà, ed una proprio a questo punto: un riscontro ii quale attesta luminosamente il ripetersi nel Petrarca di situazioni spirituali agostiniane.

Il turbamento che aveva, in quell'occasione, colto il retore mentre era avviato a riscuotere le lodi della sua valentia di panegirista, eccolo prendere anche il poeta in procinto di recarsi a cingere la « laurea » sul Campidoglio. E come Agostino aveva fatto palese l'intimo contrasto ai compagni che quel giorno si trovavano con lui, così il Petrarca apre il suo animo all'amico e confidente vescovo di Lombez. Nell'imminenza di conseguire l'onore tanto agognato, non può togliersi davanti al pensiero la convinzione della sua vanità; nè saprebbe privarsene, anzi ne nutre ancora vivissimo il desiderio e ne fa sempre altissima stima, pur comprendendo di agire contro saggezza e che la soddisfazione di averlo ottenuto non sarà, in fondo, compenso proporzionato all'affanno per ottenerlo:

« Quaeris quo hic labor, hoc studium, haec cura. An doctiorem, an meliorem factura sit laurea? Notiorem forte, et plurium invidiae expositum. Scientiae autem et virtutis sedes est animus. Ibique non in frondosis ramis avicularum more nidificant. Quorsum igitur hic frondium apparatus? Quid respondeam quaeris? Quid putas? nisi illud sapientis hebraeorum: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Sed sic sunt mores hominum » (*Ep. fam.* IV, 6).

Al pari di questo, quanti altri casi in cui, per fortuita coincidenza od anche per un poco di intenzione imitatrice, spontaneamente o per riflesso, le sue condizioni d'animo appaiono quasi foggiate sopra quelle del Padre!

tività nel tempo e nelle cose molteplici, come una lacerazione dell'unità del suo spirito, che attende di essere raccolto e ricomposto in Dio:

« at ego in tempora dissilui... et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui » (XI, 29).

Anzi una nuova forma assume ora la sua inquietudine. Nella giornaliera, acre lotta contro le tentazioni d'ogni sorta, un tremore s'impadronisce di lui e, insieme, il dubbio di sè medesimo, un'incertezza, un'esitazione:

« mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus » (X, 33, 34, 39).

Qui non è più egli giudice di fronte a problemi intellettuali o morali diversi da lui, ma è egli stesso diventato a sè problema; e il criterio per giudicare, che nelle altre materie è la sua ragione, qui si direbbe che venga a mancare perchè essa a sua volta diviene questione, materia di giudizio; ed egli ne rimane tutto confuso e scoraggiato.

Sulla condizione umana, già, per le esposte ragioni, tanto triste, incombono ancora, a renderla più cupa, le tenebre dell'ignoranza:

« latebrae poenarum hominum... tenebrosissimae contritiones filiorum Adam » (VIII, 9).

Poichè dal peccato originale deriva all'uomo quest'altra pena: l'oscurità che gli toglie la visione di quegli stessi veri che più da vicino riguardano la sua sorte, più intimamente appartengono al suo essere. Così gli uomini troppo più bramano sapere di quel che possano apprendere:

« plus sitiunt, quam capiunt » (XI, 30);

nè la conoscenza acquisita è mai proporzionata all'investigazione fatta:

« plus loquitur inquisitio quam inventio et longior est petitio quam inpetratio » (XII, 1).

Lacrimevole è questa cecità intellettuale dell'uomo, il quale, mentre vorrebbe nascondere a tutti le mende, le brutture della sua vita interiore, ma che nulla rimanesse nascosto a lui, è costretto a mostrar tutto sè medesimo a quella verità superiore che invece si cela ai suoi occhi (X, 23). Donde il travaglio angoscioso del pensiero, che si tormenta intorno ai problemi dell'essere umano, i quali si direbbe siano tanto più difficili a risolversi quanto più

la loro soluzione sta a cuore dell'uomo: fatica che ad Agostino strappa spesso alti lamenti.

Vivissimo fu in lui l'amore alla verità: una passione ardente; ma lunga e torturante la ricerca di essa. Già la lettura dell'« Ortensio » di Cicerone lo aveva, giovinetto, innamorato della sapienza: ancora ignorava che fosse e dove si potesse rinvenire; ma sin d'allora la desiderava in modo veemente, la perseguiva con insistenza, pronto ad afferrarla e stringerla a sè non appena gli fosse apparsa. Certo ne era, e ne fu poi per molto tempo, lontanissimo, quando,

« laborans et aestuans inopia veri »,

era ridotto a cercarla non con l'intelletto, ma col senso (III, 4, 6); quando non sapeva farsi di Dio altro concetto che d'una immensa estensione di materia lucidissima! (VI, 3) Eppure fin d'allora, e tanto più quanto più n'era remoto, anelava ad essa dal profondo dell'anima:

« O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi.....! » (III, 6).

E cominciò il suo diuturno, estenuante vagabondaggio spirituale per ritrovarla, prima folleggiando dietro i fantasmi dei Manichei (V, 6), più tardi, attraverso il dubbio degli Accademici, giungendo a disperare di scoprirla (V, 10), e non potendo, per altro, darsene pace, ma inquieto sempre (VI, 1-3), e pur sempre roso da una domanda ansiosa: che cosa potesse ritenere per certo (VI, 4). Insieme con i suoi più intimi amici, come lui cercatori appassionati della sapienza e della felicità, geme, sospira, ondeggia; l'un si rivolge all'altro per avere lume, e tutti e tre stanno con tutta la tensione dello spirito verso l'ignoto, aspettando trepidamente che il velo si squarci e finalmente si mostri la verità, e con la verità anche la salvezza:

« Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibimet invicem anhelantium et ad te expectantium, ut dares eis escam in tempore opportuno..... et aversabamur gementes et dicebamus: quamdiu haec? » (VI, 10).

Non diversamente – la similitudine è suggerita dalle sue stesse parole – gli implumi uccelli allungano il collo fuori del nido, spalancando il becco e pigolando, in attesa dell'esca. Nè vale la prolungata, snervante aspettazione della luce a distoglierli dall'attendere e dall'inquisire ancora: anzi con rinnovate energie a ciò si danno, a ciò solo:

« Pereant omnia et dimittamus haec vana et inania: conferamus

nos ad solam inquisitionem veritatis. Vita misera est, mors incerta » (VI, 11).

E quanto travaglio, quanta passione in questa ricerca! Problemi che involgono l'essere dell'uomo, come l'origine del male, gli mettono l'animo in tempesta, non gli concedono tregua:

« Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! » (VII, 7).

Ogni più piccolo acquisto di vero costa fatica molta. Non allora soltanto, ma anche adesso che scrive, dopo tanti anni, adesso che la sua mente e il suo animo si sono fermati e quietati nella Fede cristiana, il lavorìo del pensiero intorno alle ardue questioni gli riesce talmente penoso che lo fa esclamare:

« Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii » (X, 16).

Come il bifolco nel dissodare un troppo duro terreno, così egli è talora costretto ad interrompere le proprie investigazioni. Poichè il corpo, col suo peso e involucro di materia, comprime a terra lo spirito, non lasciandolo innalzarsi all'altezza cui vorrebbe salire (VII, 17). A tal punto che l'intelligenza non sa con certezza neppure cosa sia quello che ignora e che vuol conoscere:

« Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam! » (XI, 25).

Peggio poi se dal campo intellettuale si passa in quello morale. Niuno sa quale sia il suo reale valore, e perciò non può mai essere sicuro di sè, dei passi compiuti sulla via della virtù, se la percorrerà sino al termine pervenendo alla meta, o se invece si arresterà od anche tornerà indietro (X, 32). L'animo è, infatti, un abisso, il cui fondo sfugge allo sguardo più acuto; e sarebbe più facile contare ad uno ad uno i capelli del capo che i diversi e contrari moti del cuore (IV, 14). Ma nonostante questa umiliante difficoltà di scandagliare sè stesso, anzi tanto più quanto essa è più grande, l'uomo deve attendere con costanza allo studio di sè medesimo: lo esige, infatti, il suo bene ultimo: così che Agostino supplica Dio di rivelare lui a lui stesso (X, 37). Ben è vero, purtroppo, che i più lo trascurano; ma costoro, i quali vanno invece ad ammirare le varie forme della natura esteriore, sono oggetto della sua commiserazione (X, 8). E sappiamo che queste sue parole di commiserazione dovevano poi risuonare energico richiamo al Petrarca salito sopra il monte Ventoso e nelle meraviglie circostanti dimentico di sè, gettare nella sua coscienza un grande, fecondo turbamento.

Ma quante altre dolorose contraddizioni nell'uomo! Così la coesistenza di sentimenti contrari, quali il fastidio di vivere e il timore di morire, che Agostino provò, ad esempio, per la perdita di un amico dilettissimo (IV, 6), e che ciascuno può provare; così il contrasto frequente tra quello che si vorrebbe essere o fare e quello che si può:

« Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique » (X, 40).

Tale dissidio lacera l'anima, la fa sanguinare. Nel conflitto che precedette la conversione, la tendenza che lo spingeva ad abbandonare il mondo e quella che ve lo teneva avvinghiato cozzavano come due volontà contrarie, le quali, annullandosi l'una con l'altra, gli impedivano di formarsi una volontà prevalente:

« Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam » (VIII, 5). (1)

Combattimento che non è cessato nè superato neanche ora, poichè ancora gli accade di compiacersi di cosa che dovrebbe farlo piangere, o di contristarsi per altra di cui dovrebbe invece gioire:

« Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet victoria nescio... Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo. Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita tentatio... sine ullo interstitio? » (X, 28).

Ultimo contrasto, quello meno facilmente spiegabile, l'apparente controsenso per cui il pianto riesce dolce agli sventurati, e nelle maggiori afflizioni, che più stringono l'anima, si prova talvolta come una voluttà nelle lacrime: il dolore accascia, e tuttavia il pianto, che ne è espressione, finisce per sollevare!

« Unde igitur suavis fructus de amaritudine vitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri? » (IV, 5).

Questa amara compiacenza ben doveva conoscerla Agostino, a cui quelle lagrime che non scorrono sulle guancie, ma solcano il cuore, erano divenute quotidiane:

« lacrimae, quae mihi factae sunt panis die ac nocte » (XIII, 13).

Uno dei rilievi che più emergono dalla lettura delle « Confessioni » è certamente la ricchezza di vita interiore che l'autore possiede

(1) La medesima situazione spirituale, riflessa entro espressioni quasi identiche, risulta con evidenza dal confronto di questo tratto con quello dell'*Ep. fam.* II, 9 riportato nel capitolo precedente.

Quelle che l'analisi fatta indica come le fattezze spirituali di Agostino, da una parte presuppongono e dall'altra vie più approfondiscono questa interiorità. In primo luogo, l'amare con una gagliardia che sembra non conoscere limiti, ed il sentire, in pari tempo, ogni più delicato affetto. Una tale sensitività scaturisce dalle più intime fibre dell'essere, poichè i sentimenti che non s'impadroniscono dell'animo non vanno molto al disotto della superficie onde esso comunica con le cose esterne. E l'uomo per il quale vivere è amare non potrebbe non avere una grande potenza di vita spirituale: il centro di essa viene da lui posto in codesta sua facoltà eminente. Così pure la ripugnanza per i piaceri e i negozi mondani è una rivelazione della stessa natura dell'uomo, fatto per un'altra felicità, per un'altra attività, e che perciò tanto più si sente insoddisfatto degli uni, a disagio tra gli altri, quanto più profonda è la sorgente della sua vita spirituale. L'intenso ardore per la verità, l'appassionata ricerca di essa, il non poterne far senza sono altrettanti indizi d'uno spirito raccolto e concentrato in sè. Ivi è l'essenza medesima della creatura razionale, la mente, che tende al proprio oggetto, il vero, per sè solo; mentre all'uomo materiale per lo più la verità importa in relazione con la vita pratica, semplicemente. Inoltre il trovarsi continuamente in lotta con le passioni, il dover ogni giorno passare in rassegna i propri avanzamenti o regressi morali e fare l'esame dei propri atti alla stregua del dovere richiedono che si viva in costante intimità con sè stessi quanto nessun'altra condizione. Anzi, in questo modo l'introspezione si fa sempre più acuta, sempre più diventa abitudine dello spirito.

Piuttosto che nel significato comune della parola, le « Confessioni » sono tali, veramente e sempre, come ininterrotto colloquio dell'anima con Dio. Per questa ragione ancora esse dovevano riuscire un libro di vita interiore: nei penetrali della coscienza, appunto, l'uomo parla con il suo Dio e ne ascolta la voce. E tanto meglio la creatura conversa con il Creatore quanto più, nel raccoglimento dello spirito, si apparta dal tumulto e dal frastuono del mondo sensibile.

Per questo rispetto, il punto in cui il colloquio s'innalza di più è forse il capitolo che precede il racconto della morte di Monica (IX, 10). La madre e il figlio attendono ad Ostia il momento di veleggiare verso l'Africa e intanto se ne stanno ad una finestra prospiciente un giardino e probabilmente il vasto mare sotto il cielo immenso, soavemente parlando di cose celesti. È la pagina, meritamente famosa, dove l'ascesa mistica dell'anima sino a Dio ha

tracciato il proprio volo, e l'eterna beatitudine dà come un presentimento, una prima intuizione di sè: un mirabile compendio di misticismo. Mentre interiormente salgono più e più, d'un colpo del cuore ecco raggiungono la divinità. È un istante solo di vita eterna vissuta nel corpo e nel tempo, di eterna felicità pregustata, che dilegua tosto in un sospiro e nel ritorno al rumore delle labbra, dove la parola comincia e finisce. Ma è pur quello in cui l'uomo più scende nel profondo della propria coscienza e di qui più si eleva verso Dio, speculando e astraendo da quanto è fuori di essa, non è essa.

Con l'introspezione Agostino ha posto un principio gnoseologico d'incommensurabile importanza: il rientrare in sè stesso è per l'uomo la maniera migliore di venire alla conoscenza, oltre che di sè, delle verità superiori, di Dio, la via per salire al quale passa dunque attraverso la coscienza, scendendo prima nelle sue profondità. È il cammino che ha percorso egli: dopo di avere a lungo e invano cercato le cose sovrannaturali fuori di sè, è finalmente entrato nei recessi dell'anima sua, e per questa strada è poi giunto alla nozione di quelle (VII, 10). Ad altra volta l'apprezzare come si conviene l'altissimo valore di questo fondamento della dottrina agostiniana, di questo punto di partenza nella speculazione, innovatore della filosofia moderna: ci basti, per ora, notarne il significato e la portata nell'ambito dell'agostiniana psicologia.

Questo carattere introspettivo imprime nel modo più forte l'intero libro delle « Confessioni ». Il quale ci offre il primo esempio di un'autobiografia costituita tutta dei fatti interiori della vita spirituale, la cui scena è interna anch'essa; e dove il mondo esterno non ha posto se non in rapporto allo spirito, e per tal guisa diventa quasi un riflesso di questo e perciò interno esso pure. Gli avvenimenti materiali, solito argomento delle biografie, qui sono semplicemente accennati, e servono come di appiglio alla rievocazione delle vicende dell'animo. Le questioni via via affrontate sono quelle suggerite dai fatti che viene esponendo, e come questi di svariato genere. Ma di qualsiasi oggetto egli tratta solo in quanto rientri nella sua esperienza psichica, solo in relazione con sè. Se stesso fatto argomento centrale, se non esclusivo, di considerazione, e l'universo esteriore visto traverso a sè stesso: questo, in breve, lo psicologismo – se così posso dire – l'umanesimo di Agostino.

Lo studio di sè medesimo non subisce interruzioni. Come ripercorre per intero la propria esperienza spirituale del passato, come

ritesse compiutamente la storia della sua anima, così la scruta tutta nel presente, entro le sue molteplici forme. Vi sono persone – e sono la maggior parte – che dimenticano spesso e per lungo tempo sè medesime: pensano, sentono, agiscono, ma termine del loro pensare, sentire, agire rimangono le cose del mondo, e sol di rado ne è oggetto lo stesso spirito che pensa, sente, agisce. Non Agostino: egli è invece l'uomo sempre presente a sè, l'uomo che ha preso l'abitudine di conversare con sè medesimo, e che non sa più abbandonare questa consuetudine anche se per lui cagione di sofferenze continue. Mentre la maggioranza degli uomini acquistano e accrescono, via via che procedono negli anni, la pratica degli affari mondani, ma restano sconosciuti o quasi a sè, egli appartiene a quella assai più ristretta categoria di individui i quali rimangono per l'intera vita estranei o quasi alle cose del mondo, ma ogni giorno perfezionano la propria esperienza spirituale e vengono a conoscersi sempre meglio.

E quanta passione, quanta sagacia, quanta diligenza nel proporsi e nello sviscerare i problemi morali che riguardano più da vicino l'uomo! Il libro delle « Confessioni » è tutto un inseguirsi, un intrecciarsi, un sovrapporsi di problemi; la trattazione si riduce sovente, nei punti più difficili, ad una serie di domande affannose; non ancora ha terminato di rispondere ad una od appena se la è posta, che già un'altra gli si fa innanzi più insistente; appena ha sormontata una difficoltà, e già il problema, quando sembrerebbe presso a risolversi si complica, si sposta, si trasforma in uno nuovo, e quando parrebbe superato, risorge in nuovi termini. Nè ciò solamente dove un problema, una questione sussiste per chiunque; ma spesso là dove gli altri non dubitano di veder chiaro, il problema, la questione sorgono per lui. La sua mente non si ferma alla semplicità apparente delle cose più comuni: in tutte scorge un lato oscuro e si sforza di illuminarlo. In lui è l'intelligenza che incessantemente investiga; in lui è il bisogno di scrutare, di capire, di spiegare, di vedere il fondo d'ogni cosa, divenuto abito mentale.

Le varie facoltà e forme della vita psichica si direbbero osservate da lui con una lente cui non sfuggano i particolari più minuti e più cangianti. In tutti i recessi dell'animo la sua mente getta un fascio di luce. Un esempio notevolissimo ce ne porge la ricerca di Dio e della beatitudine fatta nel X libro. In essa, come in molte altre indagini consimili, quale acume di analisi!

Felicissimo è poi Agostino nel dare spicco alle numerose contraddizioni umane: uno, questo, dei motivi più frequenti e più caratteristici delle « Confessioni » (e delle altre opere). Nel tessuto di illusioni e d'inganni che è la vita, nella complicata struttura di finzioni onde si regge la società, egli distingue sempre la realtà contrastante, come uno spettatore il cui occhio s'insinui al di là delle scene, tra le quinte. E ne riderebbe, se non glielo vietasse la carità, che trabocca dal suo cuore. Non l'ironia lo muove, sebbene ad effetti ironici, per lo stesso giuoco delle contrapposizioni, riesca sovente, ma una pietà grande, che gli fa rimpiangere in tali contraddizioni uno dei danni più gravi della condizione umana, conseguenza dell'oscuramento e della confusione dell'umano intelletto.

Altre sue doti eminentissime: l'abilità nel discernere le più tenui varietà e sfumature del sentimento, e un modo di esprimerle che le rispecchia con piena evidenza, un linguaggio che segue, quasi plasmandovisi sopra, tutte le pieghe del suo pensiero, tutte le movenze del suo affetto. Questo ci conduce a notare un'altra singolarità del libro, il cui autore, pur volendo fare, con le sue confessioni, la storia, l'esposizione delle proprie miserie interiori, e compiere un atto di profonda umiliazione, è riuscito a darci un'opera d'arte. Tale è veramente, anche se lo scrivere di Agostino offra troppi termini e modi di dire sconosciuti agli scrittori latini dei periodi classici, anche se la sua grammatica esca talvolta dalle forme fissate dall'uso letterario, anche se non palesi alcun intendimento artistico. Che se in molte pagine della « Città di Dio » (la grande opera rivolta contro i pagani, ma indirizzata ad essi, e in cui non avrebbe perciò voluto mostrarsi troppo alieno dai loro gusti letterari nè troppo inferiore alle loro letterarie esigenze) Agostino ha dato saggio di uno stile signorilmente composto ed anche di un'eloquenza dall'ampio movimento, maestosa, risonante e splendente come mare ondoso percosso dal sole: qui sembra essersi invece prefisso di scrivere tralasciando ogni studio ed ogni cura, disadorno e alla buona, in qualche punto, forse, anche sciatto, per mortificarsi, non soltanto con le cose dette, ma ancora con la maniera di dirle. E tuttavia non si può negare che la sua penna secondi a perfezione il suo concetto, la sua ispirazione, che il suo stile assuma degli atteggiamenti originalissimi e personali, non privi di una grande potenza d'arte.

(continua)

Pier Paolo Gerosa.

LATTANZIO, AUTORE DEL « DE MORTIBUS PERSECUTORUM. »

Il problema dell'autenticità del *De mortibus persecutorum* da più secoli affatica i dotti, i quali, a furia di pareri e dispareri, di dimostrazioni lambiccate e arbitrarie, ne han reso addirittura tenebrosa la soluzione, che, a parere nostro – purchè la cosa si consideri con mente serena e scevra da preconcetti – non offre difficoltà insormontabili.

Per farci un'idea completa del libro, è necessario seguirne le diverse opinioni, studiarne sommariamente i vari giudizi critici, dal suo primo apparire fino ai giorni nostri: troveremo così quali siano gli argomenti, posti in lizza dai critici, che possano infirmarne l'autenticità.

Il *De mortibus persecutorum* fu trovato nella Biblioteca Colbertina (ora Nazionale) in un codice manoscritto del IX sec. (1) dal Baluzio, e portava il titolo: *Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum.* (2) Il Baluzio non dubitò d'aver messo le mani nel libro *De Persecutione* elencato da S. Gerolamo (3) tra le opere di Lattanzio, e nel 1679 lo pubblicò col titolo: *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii liber de mortibus persecutorum.* — Senonchè, dopo vari anni – nel 1710 – Nicola De Nourry, che ne curò la 2ª edizione, soppresse *Firmiani Lactantii,* lasciando al titolo i soli due nomi *Lucii Caecilii,* e negando pertanto che fosse da attribuire a Lattanzio per ragioni che esporremo più innanzi.

Seguì nel 1748 l'ed. di Lenglet-Dufresnoy; (4) nel 1806 una traduzione del card. Cesare Brancadoro; (5) nel 1844 l'ed. del

(1) HARNACK, *Die Chronol. der altchr. Litt.* II, pag. 421.
(2) BRANDT, *(Corp. Script. Eccl. Lat.) Prolegomena* vol. XXVII. pag. VII, sg.
(3) S. GEROLAMO, *De viris ill.* 80.
(4) BRANDT, *Prolegomena*, pag. XI e segg. Nelle citazioni seguiamo il testo del Brandt.
(5) BRANCADORO, *Libro unico di L. Celio Lattanzio Firmiamo sopra le morti dei persecutori.* Fermo, stamperia di Pallade, 1806.

Migne. (1) Dopo che costoro si pronunziarono decisamente per la Lattanzianità del *De mortibus* la cosa sembrò risolta, e per diversi anni, non fu più sollevata alcuna difficoltà. Ma, quando, nei tempi moderni, il Brandt, riprendendo la questione, oppose seri argomenti contro l'autenticità del *De mortibus* la disputa divenne in tanto più accesa, in quanto trovò tra i principali sostenitori della Lattanzianità del libro, dottissimi avversari quali il Belser e il Pichon, il giudizio dei quali tuttavia non è riuscito ad affermarsi per il fatto che essi, anzichè tentare una sistematica disamina delle argomentazioni degli avversari in modo da poter costruire nel tempo stesso, sulle rovine di queste, il nuovo edificio, si son lasciati sviar troppo, a nostro avviso, da preoccupazioni dottrinarie, perdendo di vista l'obbiettivo principale. Sicchè le loro ragioni, in ispecie quelle del Belser, peccano degli stessi difetti dell'avversario, essendo anch'esse – per la maggior parte – morali, psicologiche, o aprioristiche e perciò, per loro natura, elastiche e inafferrabili.

Noi batteremo un'altra strada, l'unica che possa condurci alla verità. Con l'unico proposito di raggiungerla, noi ci atterremo ad argomenti che abbiano la forza d'imporsi per se stessi, rifuggendo dai vecchi artifizi, da lambiccate, vaghe dimostrazioni, che, se valgono a mettere in mostra le qualiià dialettiche dell'autore, non han però veruna forza di persuasione.

I. — Cronologia delle Opere di *Lattanzio.*

Di capitale importanza è il poter stabilire la cronologia delle opere di Lattanzio, cronologia che, dovendosi desumere dalle vaghe indicazioni contenute nelle opere stesse, offre non lievi difficoltà.

Noi non discuteremo delle opere che Lattanzio compose prima della sua conversione al cristianesimo (2) avvenuta, secondo ogni probabilità, verso il 295, (3) poichè esse non hanno alcuna attinenza col problema che ci occupa; e d'altra parte nessuna di queste opere ci è pervenuta. (4)

(1) *Patrologia latina*, vol. VI e VII.
(2) S. Gerolamo, *De viris ill.* 80.
(3) V. Migne, *Patr. lat.*, vol. VI, pag. 75 (Vita di Lattanzio).
(4) Forse soltanto il carme *De Ave Phoenice.* Ma molto si è discusso sulla sua autenticità e sulla possibilità di attribuirlo a un cristiano; possibilità risolta in senso negativo dal Brandt e dal Pascal (Vedi *Scritti vari di Lett. Lat.* pag. 263 e segg.).

A noi interessa stabilire la probabile data delle opere cristiane di Lattanzio, premessa necessaria non solo alla perfetta intelligibilità della nostra esposizione, ma soprattutto perchè sulla varietà di opinione circa la data di composizione del *De Ira Dei* e dell'*Epitome,* (1) il Brandt e il Belser fondano l'argomentazione principale dell'autenticità o meno del *De mortibus*.

Per il *De Opificio Dei* basterà dire che fu composto al principio della persecuzione di Diocleziano (303). (2) L'intonazione generale dello scritto è volutamente vaga e accorata; si crede d'indovinare che Lattanzio, quando scriveva il *De Opificio* era sconvolto dalla novità dei terribili avvenimenti, (3) a cui non erasi ancor assuefatto, come più tardi nelle *Istituzioni* dove assumerà un tono di sfida e di baldanzosa sicurezza. Per ciò che riguarda la data del *De Opificio* i critici si trovan quasi d'accordo, oscillando fra il 303 e il 305. Purtroppo, lo stesso non possiamo dire delle *Istituzioni* che presentano tante complicazioni, si prestano a tante congetture da condurre i critici a conclusioni disparatissime: Iseo ne pone la data al 302-303; il Baronio e il Teuffel la spostano fino al 316 o al 321; Lenglet-Dufresnoy al 324. (4) Ma la prima è troppo indietro, le altre due troppo avanti. Su quali elementi gli ultimi tre poggiano la loro opinione? Anzitutto sulla parola *Ariani* che Lattanzio menzionerebbe fra gli eretici (5) la cui propaganda sembra datare al 318. (6) Ma questa parola appare in un solo codice di valore mediocre, a giudizio dei migliori editori, nel codice di Heidelberg (H): (7) non è difficile pertanto riconoscervi una interpolazione. Non basta: in un passo delle *Inst.* essi credono di poter

(1) Ciò dipende dalla diversità di vedute circa il tempo di composizione delle *Istituzioni.*

(2) Precede di certo le *Istit.*, giacchè queste vengono in esso chiaramente annunciate: *De Op.* 20, 2: statui enim quam multa potero litteris tradere quae ad beatae vitae statum spectent. Il *De Op.* è ricordato anche nelle *Inst.* II, 10, 15: ... quia nuper de ea re librum ad Demetrianum... scripsi.

(3) *De Opif.* 20, 1 « ...paucis et obscurius fortasse quam decuit *pro rerum ac temporum necessitate* peroravi, quibus contentus esse debebis plura et meliora lecturus *si nobis indulgentia caelitus veniret.* »

(4) MIGNE, *Patr.* vol. VI, pag. 58 e segg.

(5) *Inst.* IV, 30, 10 (BRANDT, *Comm. crit.* pag. 396).

(6) DUCHESNE, Op. cit. vol. II, pag. 126. PICHON (op. cit. pag, 20) propende per il 315. Noi preferiamo attenerci alla prima perchè più vicina al Concilio di Nicea (325).

(7) BRANDT *(Corp. Script. Eccl. Lat.) Prolegom.* vol. XIX, pag. XXXIV e segg.

scoprire un'allusione alla persecuzione di Licinio, (1) che avrebbe avuto inizio, secondo alcuni, nel 316, secondo altri nel 321 (i sostenitori stessi di quest'opinione non si trovano in ciò d'accordo). Ma, come è facile vedere, son così vaghe quelle parole, che non solo è arbitrario volerle riferire a Licinio, ma esse possono ben adattarsi ad altri imperatori, favorevoli a tutta prima al cristianesimo, che finirono poi col proscriverlo. Questo, ad es., sappiamo di Aureliano, di Diocleziano: di quest'ultimo anzi è noto che per ben 18 anni (284-303) si mostrò favorevole ai cristiani, che vissero, in questo periodo, in perfetta tranquillità e sicurezza.

È poi del tutto falsa l'affermazione di Lenglet-Dufresnoy (2) sul preteso motivo che avrebbe indotto Lattanzio a tacere il nome di Licinio: siccome questi aveva avuto in moglie la sorella di Costantino, non sarebbe stato prudente, dice, nominarlo per non offendere il sentimento di parentela del cristianissimo imperatore. Ma bisognerebbe ignorare la sconfinata ambizione di Costantino, quell'ambizione che più tardi lo trasse a macchiarsi del sangue non solo del cognato, ma ancora del figlio Crispo e della moglie Fausta (3) per attribuire a Lattanzio simili scrupoli!

Ma ben altre sono le difficoltà, finora rimaste insolute, sebbene i critici si siano affaticati intorno alle ipotesi più peregrine e disparate; e non senza ragione: chè dalla varia soluzione di esse difficoltà dipendono i criteri cronologi delle *Instit.* e delle altre opere; criteri sui quali vien fondato da alcuni il problema dell'autenticità del *De mortibus*. Queste difficoltà sono rappresentate dalle dediche a Costantino che appaiono al principio del I libro e alla fine del VII. (4) Nella prima è auspicata a Costantino la vittoria sui suoi nemici, che in altre parti della terra perseguitano i cristiani; (5) nell'altra egli, abbattuti oramai i nemici del nome cristiano, (6) appare il solo Augusto cui obbedisce tutto l'Impero.

(1) *Inst.* VI 6, 13-14. « Quidam enim probitate ficta viam sibi ad potentiam muniunt faciuntque multa quae boni solent, eo quidem promptius quod fallend gratia faciunt; utinamque tam facile esset praestare quam facile est simulare bonitatem! Sed hi cum esse coeperint propositi ac voti sui compotes et summum potentiae gradum ceperint... etc. »

(2) *Dissertazione* (MIGNE, vol. VI, pag. 58 e segg.)

(3) COLUMBA, *Impero Romano,* pag. 373.

(4) *Inst.* I, 1, p. 4; VII (fine) p. 668-669.

(5) « ...nam malis qui adhuc adversus iustos in aliis terrarum partibus saeviunt, quanto serius tanto vehementius idem omnipotens mercedem sceleris exsolvet. »

(6) « ...illi enim, qui... caelestis et singularis dei cultum tollere voluerunt, *profligati iacent.* »

Come dunque possono star d'accordo le due dediche? Osserviamo intanto che i codici migliori, a giudizio del Brandt, il *Bononiensis* (B) e il *Sangallensis* (G) (1) non hanno queste dediche; essi mancano pure di tre aggiunte dualistiche (2) che figurano negli stessi codici delle dediche a Costantino: nei Parigini R ed S. (3) La sorte delle dediche è strettamente congiunta a quella dei passi dualistici, sicchè, o tutt'e cinque i passi devono accettarsi come autentici, o tutti e cinque devono essere respinti: ognun vede pertanto come varii la data delle *Instit.* a seconda che si accettino o no le dediche a Costantino.

Le soluzioni che si son proposte possono ridursi a tre:

1ª Dediche a Costantino e teorie dualiste furono da Lattanzio stesso aggiunte in una seconda edizione.

2ª Esse non sono che interpolazioni.

3ª Dediche e teorie dualiste si trovavano nella prima edizione, e furono più tardi soppresse.

Quest'ultima è l'opinione del Pichon, (4) il quale si sforza di dimostrare come le *Istituzioni* furono composte in epoca di perfetta tranquillità religiosa e che quindi non disconvengano, dal punto di vista cronologico, le dediche a Costantino. È vero che talora vi sono allusioni a persecuzioni passate: (5) sembra però ch'egli dimentichi i numerosi accenni a persecuzioni presenti, come quella che le più fiere parole ispirò a Lattanzio quando scrisse (*Instit.* V, 23): *punientur iudicio dei..... propterea vindicaturum se in eos celeriter pollicetur et exterminaturum bestias malas de terra... Quapropter non sperent sacrilegae animae contemptos et inultos fore quos sic obterunt..... Veniet rabiosis et voracibus lupis merces sua...* Chi non vede in queste fiere invettive precise allusioni alla persecuzione di Galerio, la più terribile che la Chiesa ricordi? Galerio non ha ancor ricevuta la giusta ricompensa ai suoi misfatti: queste parole dunque furono scritte prima del maggio 311. Anche nel libro VI (17,6) è chiaro l'accenno a questa persecuzione: *spectatae sunt*

(1) BRANDT, vol. XIX, *Prolegom.* p. XIII-XIX.

(2) *Inst.* II-8, 6, pag. 130-131; VII, 5, 27, p. 602-604; *De Op.* p. 61-62 (Comm. critico).

(3) BRANDT, vol. XIX, *Proleg.* p. XXX-XXXIV (R) e XLVIII e segg. (S) Cfr. HARNACK, *Gesch. der Altchristl. Litt.* I 2 H. p. 739.

(4) Op. cit. pag. 4 e segg.

(5) *Inst.* V, 11, 9: « ...quis enim voluminum numerus capiet tam infinitatam varia genera crudelitatis? accepta enim potestate pro suis moribus quisque *saevivit.* »

enim semper SPECTANTURQUE ADHUC per orbem poenae cultorum dei in quibus excruciandis nova et inusitata tormenta excogitata sunt. (1) Del resto se, come opina il Pichon, Lattanzio avesse scritto in un periodo di pace, dopo che tutti i persecutori avevano avuto la lor punizione, per qual motivo non avrebb'egli nominato i feroci avversari del cristianesimo? O non crede che questi accenni impersonali furono a lui imposti dalla paura di provocare contro di sè lo sdegno e la vendetta dei potenti?

Ecco dunque come sia illogico voler collegare le dediche a Costantino col contenuto dell'opera, che, come abbiamo visto, è sicuramente anteriore alla morte di Galerio. A prescindere ancora da tutto ciò, come è mai avvenuto che le dediche in certi codici si trovano, in certi altri no? Furono più tardi soppresse da un espurgatore, afferma il Pichon. Ma perchè? se i suoi scrupoli lo spinsero a sopprimere i passi dualistici, confinanti coll'eresia manichea, per qual motivo avrebb'egli soppresse le innocenti dediche a Costantino? E ancora: Se Lattanzio, come afferma il Pichon per escludere l'ipotesi dell'interpolazione, (2) non godeva alcuna autorità nella Chiesa, perchè mai l'espurgatore si sarebbe preoccupato di togliere i passi dualistici? e perchè ne avrebbe soppressi solo alcuni, lasciando invece gli altri del libro II, 9; del libro VI, 3-8, ove diffusamente è sviluppata la dottrina dualista? Pichon non risponde a tutte queste difficoltà. La pretesa sua scoperta dell'espurgatore – Lucifero di Cagliari (3) – non è meno arbitraria dell'altra scoperta (che il Pichon accoglie con sarcastico sorriso) (4) del Brandt, per il quale l'interpolatore dei cinque passi contestati, sarebbe un retore gallico di Treviri, che scrisse verso il 370.

Rimangono ora da esaminare le altre due ipotesi: devono ammettersi due edizioni, e quindi escludere l'interpolazione, o accettare quest'ultima? In verità, è ardua la decisione: l'ipotesi delle due edizioni (5) tenta di metter d'accordo le dediche a Costantino, di cui l'ultima non può essere anteriore al 323, (6) col contenuto dell'opera che, lo ripetiamo, non accenna ad avvenimenti poste-

(1) Cfr. anche V, 11, 5-6; VII, 22, 11-12.
(2) PICHON, Op. cit. pag. 24.
(3) Id. ibid. 28.
(4) Id. ibid. 24.
(5) Opinione di Baluzio, di Lenglet-Dufresnoy (MIGNE, *Patr. Lat.* vol. VI, pag. 58 e segg.)
(6) Battaglia di Crisopoli e definitiva sconfitta di Licinio (DUCHESNE, Op. cit. vol. II, pag. 71).

riori alla morte di Galerio, (311) senza che peraltro quest'ipotesi si cccupi della disparità cronologica delle stesse dediche. Ma a ciò ha pensato l'Ebert, immaginando non più due, ma tre edizioni. Queste ipotesi hanno un solo difetto: quello di non spiegar nulla. Esse infatti non considerano le aggiunte dualistiche contenute, come abbiam visto, negli stessi codici che hanno le dediche. (1) In verità, non si capisce il motivo che avrebbe indotto Lattanzio ad aggiungere, insieme alle dediche, i passi dualisti. D'altra parte considerando l'ultima ipotesi, quella della interpolaziane, se si spiega la teoria dualistica che un teologo manicheo avrebbe aggiunto (sebbene, come ben osserva il Pichon, non sembri adatta, per la diffusione di queste teorie, la scelta delle opere di Lattanzio, che non ha autorità nella Chiesa) non si capisce invece perchè lo stesso teologo avrebbe aggiunto, insieme alle dottrine dualiste, le dediche a Costantino. Respinta dunque la prima ipotesi, quella del Pichon, con cui è d'accordo lo Schanz (2) è ben difficile a potersi decidere fra le altre due. A noi sembra tuttavia più naturale l'ultima; e ci spieghiamo le aggiunte dualiste col desiderio del teologo manicheo (al quale non importava gran fatto che Lattanzio avesse o no autorità nella Chiesa) di dare maggior consistenza alla sua dottrina preferita, e le dediche a Costantino col proposito, assai ingegnoso, di mettere le teorie dualiste sotto la protezione del grande imperatore.

Da quanto abbiamo fin qui detto deriva come conseguenza necessaria che la pubblicazione dei sette libri delle *divinae Institutiones* dev'essere anteriore alla morte di Galerio (maggio 311). Come data d'inizio è senza dubbio arbitrario il voler fissare, come l'Ebert e il Monceaux, (3) il 307. Che Lattanzio quando scriveva il V libro

(1) I sostenitori di quest'ipotesi credono che questi codici (R ed S) rappresentino la 2ª ed. mentre *B* e *G* rappresenterebbero la 1ª. ediz.

(2) SCHANZ, *Gesh. d. röm. Litt.*, § 756, pag. 456.

(3) EBERT, *Lett. lat. mediev.* (trad. franc.) etc. vol. I, pag. 85.

MONCEAUX, Op. cit. vol. III, pag. 304. Quest'ultimo per motivare la sua ipotesi ricorre a un ingegnoso espediente: Al lib. I, 23, 4 delle *Inst.* è scritto: Ab excidio Troianae urbis colliguntur anni MCCCCLXX. Ora, la data della distruzione di Troia, universalmente accettata ai tempi di Lattanzio, era quella di Eratostene (1183). Risulterebbe perciò l'anno 287 (1470-1183 = 287). Ma ciò non è possibile perchè le *Inst.* sono sicuramente posteriori al 303. Monceaux immagina allora che il copista abbia confuso con *ex hac* (MCCCCLXXEXHAC) che è immediatamente dopo, il numero XX che il copista avrebbe per isbaglio soppresso. Avremmo pertanto MCCCCLXXXX (Monceaux dimentica la retta grafia del numero: XC). Dunque: 1490 — 1183 = 307. Ognun vede come sia stiracchiata la spiegazione del Monceaux e come sia vano affaticarsi intorno a uno strano errore commesso dal copista: d'altronde può ben darsi che Lattanzio muovesse da altro computo, a noi sconosciuto.

delle *Instit.* non fosse più in Bitinia, lo possiamo desumere da quanto egli stesso ci dice: (*Instit.* V, 2,2) « ego cum *in Bithynia* oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore templum dei everteretur... » E ancora: (V, 11, 15) « Vidi ego *in Bithynia* praesidem... » (1)

Nel 305 Galerio, stabilitosi a Nicomedia nella sede di Diocleziano (che dopo la sua abdicazione erasi ritirato a vita privata nella nativa Dalmazia) non solo promuove la più feroce persecuzione contro i Cristiani, che sottopone ai tormenti più crudeli e raffinati, ma sfoga la sua collera contro i letterati, che ritiene responsabili dei mali dell'impero, e ordina la chiusura delle scuole. (2) In queste circostanze, Lattanzio, che tutto aveva da temere per la sua duplice qualità di cristiano e di retore, e, chiuse le scuole, doveva trovarsi a lottare con l'indigenza, è logico e naturale che abbia presto abbandonato Nicomedia. (3) Nulla però impedisce di credere ch'egli abbia colà incominciato a scrivere le *Institutiones;* il fatto anzi che nel *De Opif.* le annuncia (4) rende assai probabile l'ipotesi che ne avesse già abbozzate le linee principali, e che subito dopo aver terminato il *De Opif.* si consacrasse all'opera sua principale, dalla quale, quanti benefici frutti sperasse, è facile vedere da ciò ch'egli dice al c. 20 del *De Opif.* stesso. (5)

Per concludere, le date proposte da Iseo (302-303), dal Baronio (316-321) non meritano alcuna considerazione; quella del Pichon (306-313) (6) è di alcuni anni più avanti; quelle del Brandt (307-308), dell'Harnack (305-306) (7) son troppo indietro, ed è impossibile che in sì breve spazio di tempo, Lattanzio abbia potuto comporre

(1) È chiaro che Lattanzio non era in Bitinia. Poichè uno, p. e. che, trovandosi in Sicilia, voglia riferirsi ad avvenimenti occorsigli negli stessi luoghi in cui si trova, non dice: Io, quando ero in Sicilia...

(2) Cfr. *De mortibus persec.* 21-22.

(3) Ricordiamo che, secondo S. Gerol. (*De vir. ill.* 80), era stato chiamato a Nicomedia da Diocleziano per insegnarvi retorica.

(4) Vedi pag. 6 (nota 1).

(5) *De Opif.* 20 (fine). Quo perfecto (le *Instit.*) satis me vixisse arbitrer et officium hominis implesse, si labor meus, aliquos homines, ab erroribus liberatos ad iter caeleste direxerit.

(6) PICHON, Op. cit. p. 23. Non riusciamo però a spiegarci come mai il Pichon che, come abbiamo visto, crede autentiche le dediche a Costantino, proponga poi il 313 e non il 323 (batt. di Crisopoli) nel qual anno Costantino, disfattosi di Licinio, rimane incontrastato signore dell'Impero.

(7) HARNACK, *Die Chr.* p. 419. Egli però sembra contraddirsi: se, come poco innanzi afferma, Lattanzio era in Nicomedia nel 306 e l'opera fu composta fuor dalla Bitinia, come mai l'avrebbe egli terminata fra il 305-306?

un'opera così vasta e tecnicamente perfetta. Più logiche e naturali son le date proposte dal Monceaux (307-311), dall'Ebert (307-310) (1) (non tuttavia quanto all'inizio), dal Belser (304-311), dalle quali però in qualche maniera dissentiamo, essendo, per le ragioni esposte, più razionale il periodo che va dal 304 alla fine del 310, alcuni mesi cioè innanzi la morte di Galerio, avvenuta, come si è detto, a Nicomedia nel maggio 311.

Risolto, come crediamo, il grave problema della data delle *Istituzioni*, impostato saldamente l'elemento primo, al quale è strettamente connessa la sorte delle altre opere, sarà facile stabilire la data di queste, che, per alcuni, rappresentano il fulcro in cui si impernia l'argomentazione a favore o contro l'autenticità del *De mortibus*. Possiamo con tutta certezza affermare che il *De ira Dei* seguì immediatamente, e a brevissima distanza, le *Instit.*; giacchè queste chiaramente annunciano quell'opera (2) come già pensata ed elaborata. Non occorreranno molte parole per dimostrare errata l'opinione del Belser che assegnerebbe il *De ira* al 316. Le sue ragioni sono al solito troppo elastiche (morali-psicologiche); qualcuna è anche contraddittoria: egli, ad es. non sa spiegarsi come mai il libro, ammettendo che sia stato scritto durante la persecuzione, non contenga esplicite allusioni ad essa: dovrebbe sembrargli più strano invece che il libro, scritto, secondo lui, dopo che tutti i persecutori avevano ricevuto la loro punizione, non registri i terribili castighi inflitti da Dio ai suoi nemici, in sostegno alla sua tesi, che si propone di mostrare l'ira divina a coloro che credono *non irasci deum*. (3) Tali ragioni dunque dell'insigne professore di Tubinga non meritano seria considerazione. Come siano intimamente connesse le due opere lo possiamo argomentare anche da ciò che in tutt'e due (4) parla di un'opera speciale contro tutti gli eretici. Se aggiungiamo a questa le riflessioni già fatte, dobbiamo concludere che il *De ira Dei* è di poco anteriore alla morte di

(1) Ebert, Op. cit., vol. I, p. 85.

(2) *Instit.*, II, 17, 5; « ...sed seponatur interim nobis hic locus de ira dei disserendi, quod et uberior est materia et opere proprio latius exsequenda. »

(3) *De ira Dei*, l. I.

(4) *Inst.*, IV, 30, 14: « ...postea plenius et uberius contra omnes mendaciorum sectas proprio separatoque opere pugnabimus. « *De ira*, 2, 6: » ... et refutabimus postea diligentius, cum respondere ad omnes sectas coeperimus. » Nulla sappiamo di quest'opera: probabilmente non fu portata a compimento, giacchè non fu conosciuta, pare, neppure da S. Gerolamo, che non l'annovera tra i libri di Lattanzio.

Galerio: assegneremo per tanto, come limite estremo, l'aprile dell'anno 311.

Se il *De mortibus persecutorum* è di Lattanzio (noi lo ammettiamo, intanto, come presupposto) esso dovette seguire a pochi anni di distanza il *De ira Dei*. A prescindere dal tono vivo e acceso del libro, che dinota nell'autore il ricordo ancor fresco dei luttuosi avvenimenti vissuti, e dai fatti ivi narrati che non vanno oltre l'estate 314 (morte di Valeria e di Prisca, la prima, figlia, l'altra, vedova di Diocleziano) (1) a questo soprattutto è da por mente: che il *De mortibus* dev'essere stato pubblicato qualche tempo prima della guerra cibalica (fine del 314): (2) chè, altrimenti, Lattanzio non avrebbe avuto parole tanto lusinghiere per Licinio, o, per lo meno, si sarebbe certamente lasciato sfuggire una parola di biasimo per la guerra fratricida mossasi dai due imperatori, già tanto benemeriti, in grazia all'editto di Milano (giugno 313) dell'intera cristianità. Possiamo quindi fissare per il *De mortibus* il 314 (qualche mese innanzi la guerra di Cibale): con questa data noi crediamo di non allontanarci di troppo dalla verità. (3)

Resta ormai a vedere qual data si debba dare all'*Epitome divinarum institutionum,* l'ultima opera di Lattanzio che a noi interessa considerare. Qui di nuovo si riaccende fra i critici la controversia, assegnando gli uni il 314 (capo sostenitore è il Brandt), gli altri (Belser, il quale, come già abbiamo avuto occasione d'accennare, sulla dipendenza dell'*Epitome* dal *De mortibus* fonda la sua dimostrazione in favore dell'autenticità di queste) il 315-316. Il Brandt e il Belser si trovano d'accordo sul valore da assegnare al *iam pridem* del proemio; (4) ma la differenza di conclusione dipende dalla diversità di opinione circa il tempo di composizione delle *Instit.* riportandole il primo al 307-308, l'altro al 304-311. Ma noi sappiamo dal c. 48 (53) 5 (« ... eorum omnium qui hoc facinus ausi sunt miserabiles exitus *partim cognovimus, partim vidimus,*

(1) Monceaux, Op. cit. vol, III, pag. 305.

(2) Duchesne, Op. cit. vol. II, pag. 65. La sua opinione che il *De mortibus* fosse stato pubblicato nel 313, al momento in cui Licinio affiggeva a Nicomedia l'Editto (id. vol. II, p. 55) è senza dubbio errata, giacchè, come abbiamo visto, esso si riferisce ad avvenimenti posteriori al 313.

(3) Giustamente l'Harnack, (*Die Chr.* p. 422, nota) dice inammissibile l'ipotesi del Seeck. L'errore a nostro avviso dipende dall'aver fissato la morte di Diocl. al dic. 316 (Seeck, *Neue Jahrb. für Philol.* 1889, p. 628) invece che nell'estate 313.

(4) *Epitome,* I: « Quamquam divin. Inst. libri, quos *iam pridem*..... conscripsimus. »

nec ullus habuit impune quod deum laesit et qui sit verus deus qui verbo discere noluit, supplicio suo didicit »), che tutti i persecutori avevano già avuta la lor punizione, e crediamo di non andar lungi dal vero affermando che Lattanzio abbia voluto in quel *cognovimus* riferirsi ai persecutori di cui è un fugace accenno nel *De mortibus* (1) e nel *vidimus* alla terribile morte toccata a Severo, Massimiano, Diocleziano, Galerio, Massimino Daia, come punizione da Dio inflitta per le loro feroci persecuzioni, di cui Lattanzio era stato spettatore, e che ora considera ad alcuni anni di distanza, come induce a credere il tono calmo e per nulla appassionato del passo riferito. Si aggiungano a questo i passi 61 (66), 5; (2) 68 (73), 4 (3) in cui è dato scorgere precise allusioni alla persecuzione che Licinio aveva già iniziato in Oriente (con ogni probabilità verso il 316), allontanando vescovi e preti, di cui egli temeva un secreto accordo con Costantino ai danni di lui. (4) Non è quindi difficile scorgere che la data stabilita da Belser (316) come anno di composizione del'*Epitome divinarum institutionum* è la più naturale, e a questa noi ci atterremo.

Abbiamo terminato la prima, importantissima parte del nostro studio, e, per maggior chiarezza, diamo qui la seguente tavola cronologica:

I	— DE OPIFICIO DEI	303-305.
II	— DIVINARUM INSTIT. LIBRI VII	304-310.
III	— DE IRA DEI	aprile 311 (ant. alla morte di Galerio).
IV	— DE MORTIBUS PERSECUTORUM	fine 314.
V	— EPITOME DIVIN. INSTIT. . .	316.

(1) *De mort. persec.* 2-6 (Nerone - Domiziano - Decio - Valeriano - Aureliano).

(2) « ...tolerabimus universa quae in nos tyrannicae crudelitatis amentia molietur. Postremo ipsam mortem non inviti aut timidi, sed libenter et interriti subire nitamur. »

(3) « ...quisque... praeparet ad agonem, instruat ad virtutem, ut, si forte adversarius indixerit bellum, nulla vi, nullo terrore, nullis cruciatibus a certo et bono depellatur. » Essi non sono consigli d'ordine generale, come opinano alcuni, al cristiano Pentadio, cui il libro è dedicato: chè non avrebbero senso alcuno queste parole se il pericolo di nuove persecuzioni non fosse venuto ad offuscare la pace religiosa del 313.

(4) Vedi DUCHESNE, Op. cit. vol. II, pag. 68-70; COLUMBA, Op. cit. pagina 365 (fine).

II. — Ragioni che s'opporrebbero all'autenticità del « De Mortibus Persecutorum ».

Passiamo ora ad esaminare gli argomenti di cui gli oppositori della autenticità, dal Le Nourry al Brandt, si fanno forti, e vediamo se essi siano così validi, che possano indurci ad escludere il *De mortibus* dalle opere di Lattanzio.

La prima controversia suscitata dal Le Nourry, è offerta dal nome. Lattanzio, dice egli, e dietro il suo esempio tutti gli altri avversari dell'autenticità, si chiamava *Caelius,* e poichè il codice del *De mortibus* ha, come si è detto, nel proemio, i soli nomi *Lucius Caecilius,* non è possibile riferirlo a Lattanzio. Vediamo quanto c'è di vero in quest'affermazione del Le Nourry.

In un'iscrizione (1) trovata a Cirta, nella Numidia, ove quasi con certezza Lattanzio nacque, (2) noi incontriamo un *L. Caecilius Firmianus,* che dovette essere un parente del nostro autore. S. Gerolamo lo chiama *Firmianus qui et Lactantius:* ora in un epitafo (3) trovato in Numidia, a *Ain Mtirschu,* leggiamo pure il nome *qui et Lactantius* portato da un pagano, per cui è facile vedere che il nome dato da S. Gerolamo è il vero; che la formola *qui et* assai conosciuta per una quantità d'iscrizioni, precedeva il soprannome personale, che *Lactantius* non è un nome simbolico che il nostro scrittore, secondo alcuni, avrebbe preso all'atto della sua conversione al cristianesimo, come era costume dei primi cristiani, giacchè esso, come poco innanzi abbiamo detto, era portato da un pagano.

Possiamo pertanto con certezza stabilirne il nome completo che suonava così: *Lucius Caecilius Firmianus qui et Lactantius.*

(1) *Corp. Iscript. Lat.,* VIII, 7241 (L. Caecilius Firmianus vixit annis XXV).

(2) Uno spirito d'inopportuno campanilismo ha indotto alcuni italiani a sostenere che Lattanzio nacque a Fermo (V. Mechi, *Latt. e la sua patria,* Fermo, 1875; Colvanni, *L'origine fermana di Lattanzio,* Fermo, 1890). Ma tale ipotesi non ha alcuna consistenza: Lattanzio ebbe per maestro Arnobio, africano; compose un δδοιπορικόν dall'Africa a Nicomedia (S. Ger., *De vir. ill.,* 80) allorchè vi fu chiamato da Diocleziano. Si aggiunga il carattere peculiare dell'opera sua intinta d'eresia manichea, che tanto fascino esercitò sulle accese fantasie africane, e non si stenterà ad annoverarlo tra quei forti ingegni di cui fu tanto fertile l'Africa di quel tempo, la quale ci offre molti suoi omonimi.

(3) *Corpus Iscript. Lat.,* VIII, 17767 (Suppl. II) (*Seius Clebonianus qui et Lactantius* vixit annis XXXV). Sembra che nè l'Harnack nè il Pichon, nè lo Schanz conoscessero questa iscrizione scoperta nel 1883 (Cfr. *Bull. de corr. afric,* ase. VI, an. 1883).

Il primo argomento dunque non ha alcuna validità, tanto più se si pensa alla gran varietà che offrono i codici, i quali hanno ora *Caelius,* ora *Caecilius,* ora omettono l'uno e l'altro.

Come si vede, non offre ormai alcuna difficoltà il nome, che, grazie alle due iscrizioni citate, può ricostruirsi interamente. Vero è che il Le Nourry non potè avvalersi della testimonianza di esse, la cui scoperta è relativamente recente; ma è anche vero che i moderni oppositori, tra cui il Brandt, non vollero tenerne verun conto, mentre esse s'impongono alla nostra attenzione e alla nostra speciale considerazione, dandoci il mezzo sicuro di risolvere una questione così importante.

Il secondo argomento opposto dal Le Nourry (1) di cui si avvalse poi il Meyer (2) è di facile confutazione. L'opera, essi dicono, che S. Gerolamo attribuisce a Lattanzio è il *De persecutione* (3) che non ha nulla a vedere col *De mortibus persecutorum.* È assai strano che il Le Nourry voglia quasi imporre l'argomento che il *De persecutione* avrebbe dovuto trattare: i tormenti, cioè, e le sofferenze subite dai cristiani durante la persecuzione, e non la misera fine dei persecutori. Il Meyer poi va più in là, offrendoci questa ipotesi tutta gratuita: Tertulliano, egli dice, aveva scritto che in nessun modo è concesso sfuggire alla persecuzione. Sebbene la maggior parte della Chiesa non avesse approvato questa severa e inumana dottrina, tuttavia in ogni persecuzione non eran mancati di quelli i quali, indotti a far ostentazione della loro fede, inveivano con pari severità contro di quelli che si erano sottratti al pericolo... Lattanzio non può avere scritto contro questa severità? » (4) È vero: può avere scritto; ma scrisse di fatto contro questa severità? Il Meyer crede di darci la prova di quest'ipotesi riferendosi a un passo delle *Inst.* (5) in cui è detto: *secessit tamen cum discipulis suis* (Jesus) *non ut vitaret quod necesse erat perpeti ac sustinere, sed ut ostenderet quod ita fieri oporteat in omni persecutione, ne sua quis culpa incidisse videatur.* Ma se queste parole dimostrano che Lattanzio disap-

(1) Le Nourry, *Diss.,* (Migne, *Patr.* vol. VII, pag. 858).
(2) Meyer, Op. cit. pag. 4.
(3) S. Gerolamo, *De vir. ill.* 80.
(4) Meyer, luogo cit. « Exposuerat Tertullianus in persecutione fugere nullo pacto licere. Etsi maior ecclesiae pars hanc severam ac inhumanam doctrinam non probaverat, tamen nulla in persecutione deerant, qui nimio fidei ostendendae studio ducti, simili severitate in eos inveherentur, qui alio modo certamen effugerant... Quid si Lactantius contra huiusmodi severitatem scripsit? »
(5) *Instit.,* IV, 18, 2.

provava l'imprudente atteggiamento di certi cristiani – e questo è un tratto caratteristico che lo distingue dall'intransigente rigorismo di Tertulliano – non provano per nulla ch'egli abbia scritto un'intera opera su un argomento così pericoloso che lo avrebbe reso sospetto e malvisto al clero e ai più ferventi, ai più rigidi dei fedeli. Ognun vede qual valore si debba assegnare alla supposizione del Meyer, il quale non ha considerato nella giusta misura il sogno che da gran tempo Lattanzio accarezzava: poter assistere alla vendetta, alla miserabile fine di tutti i persecutori della Chiesa:... *iniustissimi persecutores... non se putent impune laturos... punientur iudicio dei... propterea vindicaturum se in eos celeriter pollicetur et exterminaturum bestias malas de terra... veniet rabiosis et voracibus lupis merces sua.* (1) Non vediamo noi in queste fiere invettive, la brama, la speranza, la certezza anzi delle punizioni con cui Dio avrebbe colpito i suoi nemici? E Lattanzio, che aveva accarezzato, nutrito nel suo cuore d'apostolo questo desiderio ardente, sarebbe rimasto muto spettatore dinanzi alla fine miseranda di tutti i persecutori ch'egli aveva da gran tempo auspicata, non avrebbe sentito imperioso il bisogno di dimostrare ch'egli non s'era ingannato? E, ad ogni modo, qual differenza tra i due titoli? chi parla della persecuzione, non è necessario che par anche dei persecutori? non assistiamo noi, infatti, anche alla feroce persecuzione, che il *De mort.* ci descrive a colori così vivi e intensi, oltre che all'infelice morte dei persecutori? Se pensiamo inoltre alla differenza di titolo che i codici ci offrono di uno stesso libro, (2) non stenteremo a concludere che il *De persecutione* menzionato da S. Gerolamo, non è nient'altro che il *De mortibus persecutorum*. Questo ammette anche il Brandt che pure, tra i critici moderni, è il più forte avversario della Lattanzianità del libro. Se non che era necessario per la sua tesi escogitare una nuova difficoltà, e fu subito trovata: S. Gerolamo, secondo lui, ha sbagliato ad attribuire a Lattanzio un *De persecutione*. (3) Ma S. Gerolamo si mostra quasi sempre ben informato, quindi è facile pensare che egli, nato da una famiglia cat-

(1) *Inst.*, v, 23.

(2) P. e. il *De opificio Dei* è chiamato anche *De opificio corporis humani De divina Providentia, De formatione hominis* etc. (V. Brandt, *Corpus Script. Eccl. Lat.* Vol XXVII, p. 3, Comm. critico). Gli antichi del resto, non erano fedeli nel riprodurre i titoli delle opere. Basta ricordare la varietà con cui i codici designano il *De coniuratione Catilinae* di Sallustio (V. a questo proposito G. Funaioli, *Sallustius*, Real Encycl. di Pauly Wissowa. 2, serie I A, p. 1920).

(3) Brandt, *Ueber den Verf. des Buches de mort. pers.*

tolica, (1) dovette avere sin da ragazzo sotto i suoi occhi il *De persecutione* di Lattanzio. Perchè supporre che S. Gerolamo, il quale non sbaglia quasi mai, nell'enumerazione delle opere dei vari scrittori cristiani, debba a qualunque costo aver commesso un errore proprio in questo caso? D'altra parte un libro così importante come fonte storica e come esponente di un'alta concezione della Provvidenza divina, che regola le cose umane, che premia i buoni, e punisce i malvagi, non poteva sfuggire all'attenzione di tutta quanta la cristianità colta, e non è ammissibile che S. Gerolamo non conoscesse questo libretto che è a un tempo un piccolo saggio, il primo tentativo di filosofia della storia, resa più viva, più efficace dal tono or drammatico, or patetico, pieno di mistica solennità, di religiosa esaltazione. Poichè dunque nell'elenco del *De vir. ill.* non è alcun libro a cui possa riferirsi il *De mortibus persecutorum* se non il *De persecutione,* dobbiamo concludere che l'uno e l'altro si identificano.

L'altra questione, se il Donato, a cui è dedicato il *De ira Dei,* è lo stesso a cui è dedicato il *De mort.* non può avere alcun valore decisivo sia che si risolva in senso positivo o negativo. Noi tuttavia abbiamo la convinzione che sia nel *De ira* che nel *De mort.* si tratti di uno stesso Donato, ed è certamente errata l'opinione del Le Nourry (2) secondo cui il Donato, a cui Lattanzio dedicò il *De ira Dei,* è chiamato neofita, e non abbastanza istruito nella dottrina cristiana. Se così fosse, verrebbe come conseguenza che il Donato del *De mort.,* il quale, come dice l'autore stesso, (3) per sei anni tenuto in prigione, era stato liberato dall'editto di tolleranza di Galerio (30 aprile 311) (4), che per nove volte aveva combattuto contro i tiranni ed era rimasto invitto, (5) non può essere chiamato neofita e non può essere lo stesso Donato del *De ira Dei,* giacchè quest'ultimo libro fu pubblicato durante la persecuzione, probabilmente nel 311, poco prima dell'editto di Galerio e della liberazione di Donato. Ma noi osserviamo che in nessun luogo del *De ira* Donato è chiamato neofita e poco istruito nelle cose di religione. In questi due punti Lattanzio rivolge la parola a Donato nel *De ira Dei:* Al cap. 1 così dice: *Animadverti saepe, Donate, plurimos id existimare, quod etiam nonnulli philosophi putaverunt,*

(1) EBERT, *Hist. de la litt.* p. 201.
(2) MIGNE, *P. L.,* vol. VII, pag. 866.
(3) *De mort.,* 35, 2.
(4) Periodo della prigionia di Donato, 305-311.
(5) *De mort.,* 16.

non irasci deum ... quorum error quia maximus est et ad evertendum vitae humanae statum spectat, coarguendus est nobis, ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putent esse sapientes. E al cap. 22: *Haec habui quae de ira Dei dicerem, Donate carissime, ut scires quemadmodum refelleres eos qui deum faciunt immobilem... Prophetae universi divino spiritu repleti nihil aliud quam de gratia dei erga iustos et ira eius adversus impios loquuntur, quorum testimonia nobis quidem satis sunt, verum is quoniam non credunt isti qui sapientiam capillis et habitu iactant, ratione quoque et argumentis a nobis fuerant refellendi.* Da questi punti appare evidente che il proposito di Lattanzio fu di istruire Donato intorno alla provvidenza di Dio, perchè imparasse a poter contrapporsi a quei filosofi che la negavano. Ma Lattanzio però non lo chiama neofita, risultando invece dalle sue stesse parole che Donato non ignorò che cosa i Profeti dicessero sulla bontà di Dio verso i giusti e sulla sua ira verso gli empi, e che le loro testimonianze erano abbastanza note così a Donato come a Lattanzio: *quorum testimonia nobis satis sunt.* Noi abbiamo l'impressione che il Le Nourry abbia errato attribuendo a Donato quel che Lattanzio disse di Demetriano nel *De Opificio Dei.* (1) Quivi non è dubbia la preoccupazione che Lattanzio ebbe di salvaguardare il suo discepolo da dottrine pericolose, esortandolo allo studio della vera filosofia, quivi sì che ci appare il neofita ancor vacillante che non ha ancora trovato se stesso. Ma – lo ripetiamo – nulla si potrebbe concludere da tutto ciò: chi, infatti, impedisce che Lattanzio abbia avuto due amici che si chiamassero con lo stesso nome, all'uno dei quali abbia dedicato il *De ira,* all'altro il *De mortibus* e, d'altra parte, non potevano due autori diversi conoscere lo stesso Donato?

È poi assai strano come il dottissimo Le Nourry sia stato indotto a un'affermazione che noi dimostreremo completamente errata. Egli sostiene (2) che Lattanzio, il cui linguaggio mai si discosta dalla purezza classica, non avrebbe mai detto *ecclesiae fundamenta miserunt,* (3) ma *iecerunt.* Noi osserviamo intanto che nelle *Instit.* (4)

(1) Lattanzio aveva dedicato a costui questo libro e così gli dice: (c. I) « Praeceptor etiam nunc, sed honestioris rei meliorisque doctrinae... te moneo et repetens, iterumque monebo ne oblectamenta ista terrae pro magnis aut veris bonis habere te credas. » E nel c. 20: « ...tunc ego te ad verae philosophiae doctrinam et planius et verius cohortabor. »

(2) MIGNE, *Patr.* vol. VII, pag. 859.

(3) *De mort.,* 2, 5.

(4) *Inst.,* IV, 21, 2.

abbiamo *fundamenta ecclesiae ubique posuerunt,* non *iecerunt;* che inoltre *iacere* e *mittere* sono usati nello stesso significato da Cicerone nel *De oratore,* ove dice: *Oratorem salibus uti in iaciendo mittendoque ridiculo.* Orazio ancora disse *mittere* invece di *iacere* e *ponere* nelle *Satire* 1 e 3 lib. 2°. Del resto lo stesso Lattanzio usa *mittere* e *iacere* promiscuamente nelle *Inst.* 1,21, 7-9 dove dice: *Saturnus in Latio eodem genere sacrificii cultus est; non quidem u homo ad aram immolaretur, sed ut in Tiberim de ponte Mulvio mitteretur... Verum id genus sacrificii... dicitur esse sublatum, ritu tamen permanente, ut pro veris hominibus imagines iacerentur...* Il quale uso Lattanzio conferma da Ovidio, di cui riferisce i versi, in cui *mittere* e *iacere* sono usati nello stesso senso (1).

Tutti questi esempi dimostrano all'evidenza che la frase *fundamenta mittere* non solo è della buona latinità, ma ancora propria all'uso di Lattanzio.

Passa poi il Le Nourry ad esaminare alcune divergenze cronologiche tra le *Instit.* e il *De mortibus,* (2) divergenze che, se ben si riguarda, sono di minima importanza e di facile soluzione. Si legge nel *De mort.,* 2,1: *Extremis temporibus Tiberii Caesaris... Dominus noster Iesus Christus a Iudaeis cruciatus est post diem decimum Kal. Apr. duobus geminis Consulibus.* Nelle *Inst.* IV, 10, 18 si ha: *Sub imperio Tiberii Caesaris, cuius anno quinto decimo, di est, duobus Geminis Consulibus, ante diem decimum Kal. April. Iudaei Christum crucifixerunt.*

Vi son dunque due punti in cui i due testi sono in contraddizione, giacchè nel *De mort.* è detto che Cristo fu crocefisso *extremis temporibus* di Tiberio Cesare; mentre nelle *Instit.* abbiamo *anno quinto decimo,* e poichè Tiberio regnò 22 anni, se Cristo fu crocefisso *anno quinto decimo,* non fu crocefisso *extremis temporibus* di Tiberio. A parer nostro l'autore del *De mortibus* parlò così perchè il quindicesimo anno di Tiberio volge verso la fine del suo impero, e perchè quivi l'autore che non intendeva regalarci una storia nel senso rigoroso della parola, non si preoccupa di un accurato computo cronologico. L'altro punto, nel quale sembrano contraddirsi questi due testi è che nel *De mortibus* si legge che Cristo fu crocefisso *post diem decimum Kal. Apr.;* nelle *Inst.* invece si legge *ante diem decimum Kalend.* Nessuno ignora che i Romani non

(1) *Inst.,* 1, 21, 9.
(2) MIGNE, *Patr. Lat.,* vol. VII, pag. 874.

numerarono mai dalle Calende i giorni che seguono dopo le Calende, ma soltanto quelli che precedono. Stefano Baluzio in una eruditissima lettera ad Enrico De Noris riporta il seguente passo di Paolo Giureconsulto: (1) *Anniculus amittitur qui extremo anni die moritur. Et consuetudo loquendi id ita esse declarat. Ante diem decim. Kal. post diem decim. Kal. Neque utro enim sermone undecim dies significantur.* Con ciò Baluzio vuol dimostrare che s'indica lo stesso giorno sia dicendo *ante diem decim. Kal.* sia *post. diem decim. Kal.* alla maniera stessa che *anniculus* si dice colui che muore all'ultimo giorno dell'anno, sia che quel giorno sia compiuto o non compiuto. (2)

Del resto, se teniamo conto dell'ignoranza dell'amanuense che trascrisse il *De mort.*, ignoranza riconosciuta dallo stesso Le Nourry, (3) potremo di leggieri ammettere un errore del copista stesso.

Abbiamo passato in rassegna i principali argomenti del Le Nourry, qualcuno dei quali se per un momento può lasciarci perplessi, non è però tale da indurci nel dubbio, se per poco vi fermiamo la nostra attenzione. Ben altre sono le difficoltà opposte dal Brandt contro la Lattanzianità del libro; difficoltà morali, tecniche e cronologiche, che, se non tutte hanno una grande forza di dimostrazione, richiedono però un esame accurato e minuzioso.

Nei rendiconti dell'Accademia di Vienna (4) egli aveva opposto l'impossibilità cronologica che Lattanzio fosse l'autore del *De mortibus;* argomento di cui si avvalse già il Meyer (5) in sostegno alla medesima opinione.

Il Brandt dunque premette che l'autore del *De mort.* scrisse in Nicomedia e si appoggia sul *procul moti fuerunt* del cap. 1,7 e sul capit. finale (52) in cui, l'autore del *De mort.* si rivolge al confessore Donato e che dà l'impressione, secondo lui, che l'uno e l'altro si trovassero in Nicomedia. (6)

(1) MIGNE, *Patr. Lat.*, vol. VII, pag. 382.

(2) MIGNE, VII, p. 383: « Probandum enim erat, eum censeri anniculum, qui extremo anni die moritur, sive incipiente, sive exacto. Similitudine igitur istud ostendere volens Jureconsultus, ait eo modo, quo idem dies significatur, sive dicas ante diem decim. Kal. sive post decim. Kal., id est sive ante absolutum, sive post absolutum diem, eodem modo anniculum esse censendum eum, qui extremo anni die extinguitur, sive dies ille sit absolutus, sive non absolutus. »

(3) « ...amanuensem huius libri vel oscitatione ac negligentia, aut nimia scribendi festinatione atque etiam linguae latinae ignoratione, multa depravasse penitusque corrupisse. »

(4) ABH., VI, 1892, pag. 27 e segg.

(5) MEYER, Op. cit. pag. 8.

(6) V. anche BRANDT, *Ueber den Verfasser des Buches de mort. pers.* nei *Neue Jahrb. für Philol.* 1893, p. 125.

Poichè Lattanzio già prima del 311 (1) era andato in Gallia come maestro di Crispo, figlio di Costantino, è chiaro che egli non potè scrivere il *De mort.* Ma, domandiamo noi, chi impedisce che Lattanzio, il quale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, all'avvento di Galerio al trono, fuggì da Nicomedia, e compì altrove le sue *Istituzioni*, sia tornato dopo l'editto di tolleranza di Galerio? A questa ipotesi messa innanzi da Belser, (2) il Brandt risponde che nulla avrebbe indotto Lattanzio a lasciare la Gallia, dove trovavasi al sicuro, per ritrovarsi in mezzo alla persecuzione che poco dopo la morte di Galerio fu continuata da Massimino. È questa un'osservazione assai giusta e opportuna. Ma non è del tutto vera: Massimino che, vivo Galerio, erasi mostrato zelante interprete dei suoi ordini relativi alla persecuzione, dopo che costui fu morto, dovette sentire scossa la sua posizione di fronte a Costantino e a Licinio, la cui alleanza null'altro aveva di mira se non disfarsi dei loro competitori rimanendo i soli padroni dell'impero. Già si apparecchiava la guerra che Costantino pochi mesi appresso doveva portare contro Massenzio, e dargli quella disfatta a Ponte Milvio, che rimase poi famosa nella storia; già tutta la cristianità riguardava Costantino come il principe che avrebbe dato alla Chiesa la pace e la tranquillità: a lui erano diretti i voti di tutti: dei pagani che ne apprezzavano il senno politico e la sagacia militare; dei cristiani che, ritenendolo sulla via della sincera conversione, da lui attendevano un'êra nuova di pace, la sperata conciliazione tra Chiesa e Impero. Stando così le cose, Massimino non doveva ritenersi abbastanza sicuro se alle prime ingiunzioni di Costantino (3) di por fine alla persecuzione, si era visto nella dura necessità di piegare il capo. È vero che Massimino solo apparentemente obbedì all'ordine di Costantino e che segretamente continuò nella sua linea di condotta riguardo ai cristiani. Ma da lui nulla avrebbe potuto temere Lattanzio, assai noto, com'è facile immaginare, sia tra i correligionari, sia tra le persone più eminenti del mondo politico e letterario, e a Costantino stesso che, durante il suo lungo soggiorno a Nicomedia alla corte di Diocleziano e poi di Galerio, dovette certamente am-

(1) Brandt, *Ueber den Verfasser des Buches de mort. pers.* nei *Neue Jahrb. für Philol.* 1893 p. 122.

(2) Belser, *Ueber den Verfasser des Buch. de mort. pers.* (Theol. Quartalschrift, 1892).

(3) Columba, Op. cit. pag. 363.

mirarne l'ingegno e la dottrina, se più tardi gli affidò l'educazione del figlio Crispo. Massimino, scaltro e subdolo, si sarebbe certo astenuto da un atto ostile che avrebbe prodotto tanto chiasso, che sarebbe giunto alle orecchie di Costantino, offrendogli forse il pretesto d'una guerra, alla quale da tempo si preparava e che egli, Massimino, da poco uscito da una lotta sanguinosa contro la Persia, deprecava, non sentendosi abbastanza forte da poterla sostenere. La presenza dunque di Massimino a Nicomedia non impediva a Lattanzio di vivere indisturbato in quella città, a cui eran legati i ricordi più cari della sua vita di cristiano, dove aveva visto tanti martiri far olocausto della loro vita; dove nel nome di Cristo aveva combattuto le sue prime battaglie; in quella città che il sangue di tanti fedeli aveva reso sacra al suo cuore d'apostolo fervente, in cui egli ritrovava tanti compagni di fede e d'azione, scampati miracolosamente al supplizio. È naturalissimo quindi che Lattanzio, dopo l'editto di tolleranza di Galerio, abbia sentito il bisogno di rivedere quei luoghi. Nè è da dire che egli, come vuole il Brandt, fosse in Gallia, come precettore di Crispo, già prima del 311. Pur ammettendo col Tillemont il 300 come anno di nascita di Crispo [1] e non il 307, com'è l'opinione più diffusa, [2] non è sostenibile l'opinione del Brandt, giacchè prima del 311 Crispo non si sarebbe trovato in età di ricevere gl'insegnamenti del retore. Abbiamo del resto delle testimonianze sicure delle quali non si può non tenere il giusto conto.

S. Gerolamo ci dice: *Hic* (Lattanzio) *extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini in Gallia fuit.* Ora accettando come anno di nascita di Lattanzio il 248 o il 250, [3] è evidente che prima del 311 non aveva ancora raggiunto l'estrema vecchiaia. Inoltre la determinazione *Caesaris Crispi* non dà luogo ad equivoci; [4] ed è oziosa ed inutile qualunque spiegazione che vuol allontanarsi dalla verità storica. Noi sappiamo che Crispo fu creato Cesare nel 317; sappiamo ancora da Eusebio che Lattanzio non si recò in

(1) Goyau, *Chron. de l'Empire Romain,* pag. 363.

(2) Seeck, *Real Encycl.* di Pauly-Wissowa, IV. 1722. — Harnack, *Die Chran.* II, pag. 417. — De Labriolle, op. cit. pag. 270.

(3) Nessuno dei critici va al di là del 250 (V. Diss. Lenglet-Dufresnoy, in Migne, *Patr.* vol. VI, pag. 58 e segg. — Monceaux, op. cit. vol. III, p. 289. — Harnack, *Die Chr.* t II, pag. 417. — De Labriolle, op. cit. p. 369. — Belser, *Theol. Quartal.,* p. 460. — il Brandt, *Ueber* etc. nella *Jahrb.* ecc. p. 206, la pone al 260.

(4) Columba, op. cit. p. 365.

Gallia se non nell'anno 317 o 318: dunque non c'è dubbio. (1) Lattanzio solo verso questo tempo era stato chiamato come maestro di Crispo, il quale, avendo ormai raggiunto il sedicesimo anno di età, era in grado di ascoltare con frutto le dotte lezioni del maestro. Non è fuor di luogo ricordare qui, in appoggio alla nostra opinione, l'osservazione alquanto ironica forse, certo assai acuta, di Harnack, il quale pensa che Lattanzio sarebbe stato chiamato in Gallia in ricompensa delle sperticate lodi tributate a Costantino nello scritto *De mort. persec.* (2) Così Lattanzio che, come abbiamo già visto, abbandona nel 205 Nicomedia, vi ritorna nel 311 dopo l'Editto di tolleranza di Galerio (non sappiamo dove avesse trascorso gli anni dal 305 al 311, ed è inutile avanzare delle ipotesi) vi rimane fin verso il 318, nel quale anno, vecchio di circa 70 anni, viene chiamato in Gallia alla corte di Costantino, dove rimane probabilmente fino all'uccisione di Crispo, avvenuta in Pola nel 326. (3)

Ma, d'altro canto, noi ci domandiamo: È proprio necessario che l'autore del *De mort.* abbia scritto in Nicomedia? Il *procul moti fuerunt* del cap. I, 7, va proprio interpretato nel senso che l'autore scriveva allo scopo di far noti gli avvenimenti a coloro che furono lontani dalla persecuzione, come vuole il Brandt? ed è proprio vero che leggendo il capitolo finale, nel quale l'autore si volge a Donato, noi proviamo l'impressione che entrambi siano in Nicomedia? Noi non lo crediamo e, d'altra parte, da ragioni così vaghe non è permesso trarre alcuna seria conclusione. Noi non esitiamo a dare alla frase in questione un valore temporale, in quanto l'autore non si propone di far conoscere le crudeltà delle persecuzioni a quelli che ne eran lontani, i quali dovevano essere benissimo informati, ma di tramandarle ai posteri. Di questo sovratutto si preoccupa l'autore, il quale, nel capitolo finale (52, 1) crede di dover ribadire ancor più chiaramente il concetto già espresso: *Quae omnia secundum fidem... ita ut gesta sunt mandanda litteris credidi, ne aut memoria tantarum rerum interiret aut si quis historiam scribere voluisset, non corrumperet veritatem vel peccata illorum adversus deum...* Ma poichè queste non avrebbero alcun

(1) Diss. Lenglet-Dufresnoy, in Migne, VI, p. 58 e sgg. Rauschen, op. cit. p. 131. — Seeck, *Gesch. des Unterg. der antik. Welt,* I, Berlino, 1898, p. 458. Secondo il Belser, (op. cit.) nel 316.

(2) Harnack, *Die Chron.* t. II, pag. 417 (nota).

(3) Columba, op. cit. pag. 373. Anche il Bardenhewer (op. cit. p. 255) trova che « non può fondarsi sufficientemente la tesi del Brandt che Lattanzio negli anni 311-313 si trovasse nelle Gallie. »

valore dimostrativo, si è ricorso ad altre ragioni più intrinseche, le quali starebbero lì a dimostrare la non Lattanzianità del *De mort.* Poichè, si è detto, le narrazioni così vive, così sentite, così reali quivi contenute, non possono essere state scritte che da un testimonio oculare dei fatti svoltisi a Nicomedia durante il decennio 303-313, e poichè Lattanzio già prima del 311 aveva lasciato definitivamente questa città, egli non può esser l'autote del *De mort.* Sebbene noi abbiamo cercato di dimostrare che nulla si oppone a un probabile ritorno di Lattanzio nei luoghi consacrati dal martirio di tanti cristiani, dopo l'editto di tolleranza di Galerio, ammettiamo pure che sia giusta la supposizione del Brandt, e vediamo se i fatti contenuti nel *De mort.* siano veramente tali da giustificare l'opinione della testimonianza oculare dell'autore (1).

Dopo la dedica a Donato (2), che è un inno di esultanza e di ringraziamento a Dio per la punizione inflitta ai persecutori e per la pace data alla sua Chiesa, l'autore passa rapidamente in rivista, a mo' d'introduzione, le prime persecuzioni, quelle di Nerone, Domiziano, Decio, Valeriano, Aureliano. (3) Ma egli non si diffonde intorno a queste, desideroso di giunger presto ai persecutori contemporanei.

E incomincia con Diocleziano e coi colleghi della Tetrarchia fino al 303. (4) In questo racconto l'autore ci descrive minutamente i vizi, i difetti di Diocleziano, Massimino, Galerio, la debolezza del primo, la crudeltà di quest'ultimo, che da tempo istigava il suocero riluttante alla terribile persecuzione, di cui subito dopo incomincia a parlare. Egli ci fa assistere alle diverse fasi di questa: collera di Diocleziano per i sacrifizi turbati dal segno di croce dei cristiani (5); istigazioni di Galerio e distruzione del tempio di Nicomedia (6); editto di persecuzione limitata tuttavia alle proscrizioni e all'esilio (7): incendio al palazzo imperiale, per opera di Galerio; ira furiosa di Diocleziano e feroce persecuzione contro i cristiani, accusati dell'incendio; (8) celebrazione dei vicennali a Roma in onore di Diocleziano; sua malattia contratta durante il

(1) PICHON, op. cit. 356 e segg.
(2) *De mort.* 1.
(3) ibid. 2-6.
(4) ibid. 7-9.
(5) ibid. 10.
(6) ibid. 11-12.
(7) ibid. 13.
(8) ibid. 14-16.

viaggio per Ravenna, suo ritorno a Nicomedia e lutto nel palazzo imperiale, trepidazione nella città al falso allarme della sua morte; venuta a Nicomedia di Galerio, e sue pressioni sull'anima già vacillante di Diocleziano, che a mala voglia e colle lacrime agli occhi si decide ad abdicare. (1)

Fin qui, nessuna difficoltà: noi abbiamo avuto più volte occasione di ricordare che Lattanzio fino al 305 (abdicazione di Diocleziano) e forse ancora per qualche tempo dopo l'avvento di Galerio sul trono di Nicomedia (questa è ancora l'opinione del Brandt) dovette quivi continuare il suo insegnamento pubblico, fino a quando il nuovo Augusto non esercitò le sue crudeltà anche contro i letterati. La viva descrizione che l'autore del *De mort.* fa della distruzione del tempio (c. 12), della feroce persecuzione ordinata da Diocleziano e del fermento popolare alla falsa voce della sua morte, (15-17) della drammatica sua abdicazione (19), si giustifica pienamente colla presenza sul luogo – sebbene, a nostro avviso, ciò non sia proprio necessario – dell'autore stesso. Ma vediamo se il seguito della narrazione è tale da richiedere questa condizione come indispensabile.

Chiusa questa prima parte, che possiamo considerare come il primo atto d'un'immensa tragedia, l'autore ci dipinge coi colori più foschi il malgoverno di Galerio, le sue vessazioni contro i nobili, la sua cupidigia che lo induce a opprimere di balzelli anche Roma, le crudeltà più raffinate contro i cristiani; (2) nel cap. 24 passa a Costantino, ci narra le insidie orditegli da Galerio, preoccupato del favore ch'egli godeva e nel popolo e nell'esercito; insidie dalle quali egli esce sempre miracolosamente, finchè, chiamato dal padre morente, egli, dopo aver uccisi i cavalli pubblici per sfuggire all'inseguimento di Galerio, giunge in Gallia, dove, morto Costanzo, è acclamato dalle truppe. Galerio, costretto a riconoscerlo, gli dà il solo titolo di Cesare, riservando quello di Augusto a Severo. (3)

A questo punto la scena cambia e noi assistiamo al colpo di mano di Massenzio a Roma che, disgustata dell'atteggiamento ostile di Galerio, crea quello imperatore. Massimiano Erculeo, che non sa rassegnarsi allo scacco subito, che tutto osa pur di riacquistare il comando, ci passa rapidamente dinanzi agli occhi come un'ombra irrequieta, come uno spirito in pena, condannato a non

(1) *De mort.* 17-19.
(2) ibid. 20-23.
(3) ibid. 25.

aver mai posa. Egli, dopo aver aiutato Massenzio nella guerra contro Severo, che costringe a togliersi la vita, tentato invano di spodestare il figlio, fugge in Gallia presso il genero, col proposito di ucciderlo e d'impadronirsi del comando. Fallitogli il colpo, poichè ebbe durante la notte ucciso l'eunuco da cui Costantino, già consapevole, erasi fatto sostituire nel suo letto, Massimiano vien lasciato arbitro del genere di morte che più gli piaccia. Così egli è il secondo dei persecutori contemporanei sui quali si scaglia la terribile vendetta celeste. (1)

Ora è la volta di Galerio, e la scena si trasporta di nuovo a Nicomedia, dov'egli, colpito dalla più schifosa malattia, tormentato dagli spasimi più atroci, è consumato dal cancro e dai vermi che fanno del suo corpo orrendo scempio. È questa la parte più tragica di tutta quanta la narrazione; è l'episodio culminante in cui l'autore si è sforzato di caricare le tinte. Galerio, che si contorce nel suo letto di morte fra inenarrabili spasimi, emettendo orribili strida, dopo aver invano invocato il favore di Apollo e Asclepio, fa l'ultimo tentativo; rivolge l'anima a quel Dio ch'egli aveva aspramente combattuto, e fa promulgare l'editto di tolleranza in favore dei cristiani. Ma inutilmente, chè Dio non gli concede il perdono, ed egli finisce miseramente consumato dall'orrenda tabe. (2)

Licinio e Massimino Daia si affrettano a muovere cogli eserciti dalle loro province per raccogliere l'eredità di Galerio; senonchè la guerra viene scongiurata e i due imperatori vengono ad amichevoli patti. L'autore quindi ci enumera gli atti d'efferatezza perpetrati da Massimino e contro i cristiani e contro le donne più belle, alla cui ricerca sguinzaglia eunuchi e lenoni e che, senza scrupolo alcuno, strappava ai mariti e ai padri perchè servissero a soddisfare i suoi turpi appetiti, non risparmiando neppure la vedova di Galerio, Valeria, che resiste coraggiosamente a Massimino, divenuto furente per questo rifiuto. (3)

Digressione; a Spalato, in Dalmazia, Diocleziano, *viginti annos felicissimus imperator, ad humilem vitam deiectus a Deo,* si lascia morir di fame, non resistendo al dolore di vedèr abbattute le sue statue, insieme a quelle di Massimiano Erculeo. (4)

(1) *De mort.* 26-30.
(2) ibid. 31-35.
(3) ibid. 36-41.
(4) ibid. 42.

L'ora suprema dell'ultimo dei persecutori sta per scoccare; Costantino muove a Roma contro Massenzio e le sorti della guerra sono in principio favorevoli a quest'ultimo. Ma quando Costantino, in seguito all'apparizione della Croce, fa dipingere sullo scudo dei soldati il monogramma di Cristo, la guerra volge a lui favorevole, e nella memorabile battaglia al Ponte Milvio, Massenzio è sconfitto, e perisce nelle acque del Tevere (312). Poco tempo dopo Licinio, dopo il convegno di Milano e l'editto di pace religiosa, affronta Massimino, lo insegue a Tarso e lo costringe a togliersi a vita col veleno. (1) Così muore, tra gli spasimi più atroci, l'ultimo efferato persecutore dei Cristiani.

Ma Dio, non ancor soddisfatto, si vendica anche sulle famiglie dei persecutori, chè Licinio non esita a disfarsi di Candidiano, figlio di Galerio, di Severiano, figlio di Severo. Egli fece ancora morire il primogenito di Massimino in età di 8 anni, la figlia che ne contava 7, Valeria, vedova di Galerio, Prisca, vedova di Diocleziano. (2)

Nel cap. finale (52) s'innalza un inno di lode e di ringraziamento a Dio, per aver finalmente abbattute le false deità pagane, e affermato il suo nome e la sua religione.

Come si vede da questa sommaria esposizione, il luogo della scena cambia troppo spesso perchè sia lecito affermare che l'autore del *De mort.* sia stato di tutti gli avvenimenti che narra testimonio oculare. Bisognerebbe ch'avesse passato – osserva il Pichon – (3) questi sette od otto anni a errare da Bitinia in Italia, dall'Italia in Gallia, poi a Sardica, a Nicea, a Roma, al Campus Serenus, a Nicomedia, a Tarso etc. Una simile ipotesi è inammissibile. Vi son dei punti, è vero, in cui sembra più naturale scorgere le tracce d'impressioni personali: tale è, p. e., la narrazione degli intrighi di Massimiano in Gallia, i suoi ripetuti tentativi di sopprimere il genero, la sua segreta alleanza con Galerio, ai danni del figlio Massenzio. Ma se, come vuole il Brandt, (4) già fin dal 306 Lattanzio era in Gallia (e noi possiamo anche ammettere l'ipotesi, purchè non si voglia far coincidere questa circostanza con l'incarico affidatogli da Costantino, la qual cosa, per le ragioni precedentemente

(1) *De mort.* 43-49.
(2) ibid. 50-51.
(3) Op. cit. pag. 359.
(4) *Ueber den Verfasser des Buches* etc. (nei *Neue Jahrb. für Philol.*) 1893, p. 136.

esposte, risulta avvenuta molto più tardi) era naturale ch'egli fosse informato delle cose che avvenivano alla corte di Treviri, poichè, com'è facile immaginare, non dovevano essere ignote al popolo che le ripeteva, esagerandole e spesso inventandone di nuove. Frutto della fantasia popolare è forse l'uccisione dell'eunuco da parte di Massimiano, che credeva d'aver ucciso Costantino; e Lattanzio, poichè questo fatto si addiceva bene alla sua tesi, non esita a raccoglierlo e tramandarlo ai posteri. Lattanzio inoltre, che da gran tempo conosceva Costantino, a cui doveva essere molto accetto (pochi anni dopo infatti gli affiderà l'educazione del figlio) può aver saputo da Costantino stesso e dai cristiani della sua corte i fatti intimi che si svolgevano nella reggia di Treviri, gli episodi della guerra tra Costantino e Massenzio, e tra Licinio e Massimino. Si ricordi d'altra parte che Lattanzio è un ciceroniano e che, come tutti gli antichi, ha un concetto artistico della storia, quel concetto stesso che poteva talvolta anche condurre a falsarla completamente, per cui i Commentari di Cesare son riguardati da Cicerone come una nuda esposizione di fatti: *tamquam veste detracta*. Se noi ricordiamo inoltre che Lattanzio è molto probabilmente il poeta del *De Ave Phoenice,* che dappertutto nella sua vasta opera agisce in non piccola parte la fantasia, potremo di leggieri concludere che pur restando vero il fondo della narrazione del *De mortibus* (di ciò ci occuperemo più innanzi) sui particolari, il giudizio della storia si è già pronunziato in senso sfavorevole. Noi vediamo dunque come non sia affatto necessaria la testimonianza oculare dell'autore nei fatti ch'egli narra, fatti che, correndo per la bocca di tutti, furono da lui raccolti nella loro forma schematica e rivestiti di vivi colori col soccorso dell'imaginativa.

Questa è la principale questione su cui il Brandt fonda la sua argomentazione contro l'autenticità del *De mort.* Passiamo ora a discutere un altro argomento, non meno importante, di carattere puramente morale, e vediamo quanto in esso vi sia di vero. Il Brandt trova tale profonda diversità di carattere tra il vero Lattanzio e l'autore del *De mort.* da non poterli identificare in un solo scrittore. Egli contrappone la calma, la dignitosa polemica delle *Istituzioni,* l'amore alla verità che è sempre dato di scorgere nelle opere lattanziane, in istridente contrasto con le calunniose, acri invettive del *De mortibus*.

Il Brandt evidentemente non ha considerato, come avrebbe dovuto, l'opposto carattere che distingue le *Istituzioni* dal *De mort.*

Là, è vero, le sue invettive contro i persecutori sono sempre impersonali. Ma a chi può sfuggire il motivo di quest'impersonalità, che certo non depone a favore di Lattanzio, essendo essa dovuta, più che a mitezza di carattere, a viltà, a paura di possibili vendette da parte degli stessi persecutori, di cui i più accaniti, Galerio e Massimino Daia, non erano ancora stati colpiti dalla punizione celeste? Là è il filosofo che espone le teorie pagane, quelle teorie sulla cui fede e autorità egli fonda i suoi problemi religiosi, senza occuparsi della situazione politica che nulla ha a vedere con i dogmi di fede cui intende dare fondamento e solidità.

Eppure, non di rado, e mentre meno ce l'aspetteremmo, noi lo udiamo alzare la voce contro i carnefici che le più fiere invettive gli strappano dal profondo dell'anima. Basta leggere il c. 23 del libro V delle *Istit.* per accorgerci quanto poco assegnamento è permesso fare sulla pretesa mitezza di carattere di Lattanzio, o, in ogni caso, come il suo sdegno esploda quando gli avvenga di ricordare la ferocia dei persecutori. E che dire della sua maniera di trattare i filosofi epicurei? Egli li carica degli epiteti più volgari, delle parole più ingiuriose. Egli chiama Epicuro pazzo, stolto, malvagio, mentitore; gli rimprovera ancora di favorire i cattivi istinti dell'uomo. (1)

Qui le invettive sono fin troppo personali e dirette, e non riusciamo a comprendere da dove il Brandt abbia potuto dedurre questo carattere d'impersonalità che a noi sfugge totalmente. Ora, non ravvisiamo noi nelle invettive contro i filosofi, quelle stesse usate nel *De mortibus* contro i persecutori?

Non neghiamo che le narrazioni del *De mortibus* – scritte quando nulla l'autore aveva ormai da temere dai persecutori – vogliono essere considerate con fine accorgimento e accolte con molta riserva. L'autore si trova qui in uno stato d'animo specialissimo, in un momento così solenne e inaspettato, quando la Chiesa, dopo i pericoli corsi, acquistava la piena libertà di vivere e di espandersi, quando, vendicati i martiri del cristianesimo coll'orribile morte dei loro carnefici, i cristiani potevano ormai professare liberamente e alla luce del sole la loro fede e il loro culto. Non poteva egli non

(1) Monceaux, Op. cit. vol. III, p. 326. V. *Inst.* II, 8; 49 (Delirus Epicurus) III, 17, 2-6; *De Op. Dei*, 6, 1: Non possum hoc loco teneri quominus Epicuri *stultitiam* rursum coarguam; illius sunt omnia quae *delirat* Lucretius. *De ira Dei*, 4, 8... quid aliud appellandus est quam deceptor bilinguis malus et propterea stultus? etc.

risentire degli odii, dei rancori della persecuzione, troppo recente, perchè il vivo ricordo di essa non si traducesse in un atto d'accusa contro i principali istigatori della carneficina, perchè l'autore potesse mantenere nella sua narrazione il carattere di fedeltà e d'imparzialità desiderato. E invero egli dà un'idea completamente falsa degl'imperatori del suo tempo. Egli ne interpreta le azioni, anche le più assennate e le più giuste, in maniera del tutto sfavorevole. Così Diocleziano vien rimproverato di profondere tesori nelle sontuose costruzioni da lui ordinate a Nicomedia per uguagliarla nello splendore a Roma; d'aver diviso il potere coi colleghi della Tetrarchia, d'aver accresciuto le milizie e gl'impiegati con grave danno del pubblico erario. (1) Parlando delle misure fiscali di Galerio (2) giunse a tal punto d'esagerazione da chiamarle « pubbliche calamità » e da muover accusa a Galerio d'aver voluto con queste misure vendicare i suoi antenati, i Daci, del tributo loro imposto da Traiano. Egli evita di mettere in rilievo i lati buoni che verrebbero ad annullare la sua tesi. Così, senza scendere ai particolari, che ci condurrebbero in un campo assai più vasto di quel che comporti il carattere di questa breve esposizione, Diocleziano è dipinto come un vecchio avaro, timido coi forti, energico coi deboli; ma egli nulla dice del suo accorgimento politico, della vigile, accorta assennatezza amministrativa. Galerio e Massimino Daia sono due pastori rozzi e ignoranti; ma del loro valore, della loro abilità militare, delle loro vittorie, nessun cenno. Al contrario, Costantino è celebrato come il più grande imperatore, il regnante cui sono diretti i voti dell'esercito e dei popoli; ma egli tace della sua ambizione, dei suoi delitti; lo glorifica quasi d'essere stato col suocero Massimiano così generoso d'avergli lasciato libera la scelta del genere di morte. Licinio, sebbene con minore entusiasmo di Costantino, viene esaltato per la pace accordata alla Chiesa, e per aver firmato l'Editto di Milano. A lui l'Angelo detta durante la notte la preghiera che egli farà divulgare fra i suoi soldati; ma della crudeltà che non gl'impedì di riversare i suoi odii sulle famiglie dei suoi nemici estinguendone persino la innocua prole, nessuna parola di biasimo, di disapprovazione, nessuna di quelle fiere invettive ch'egli non avrebbe risparmiato, se l'autore di questo eccidio fosse stato un imperatore a lui inviso.

(1) *De mort.* 7.
(2) Ibid. 23.

Per questo complesso di giudizi errati e malevoli, di omissioni volontarie, d'odiosità sospette, le narrazioni del *De mort.* non riscuotono troppo la nostra fiducia. Ma quel che abbiamo fin qui detto non è che il lato superficiale dei fatti; bisogna aguzzare lo sguardo fino a coglierne il loro intimo; bisogna, per così dire, sorprendere l'autore in uno de' suoi momenti di sincerità in cui la foga dell'acciecamento religioso si attenua; bisogna, in una parola, spingere il nostro esame su ciò che costituisce il fondo storico di questi fatti, vagliandoli in modo che essi da se medesimi rivelino la verità, quella verità che fu sempre nell'intenzione dell'autore, (1) quella verità da cui spesso lo svia il suo fanatismo religioso. Il nostro giudizio inoltre sul carattere intimo dell'autore del *De mortibus* non deve prescindere dal considerare il complesso di fattori da cui sorse il libro, le circostanze di tempo e di luogo, se vogliamo che esso giudizio rispecchi il vero. Alla stessa maniera che i benefici effetti d'una guerra, d'una sanguinosa rivoluzione non possono risentirsi che dopo molti anni, così le misure politiche e militari di Diocleziano che, facendo uno strappo alle tradizioni, si associa dei colleghi, non possono giudicarsi nel loro giusto valore se non quando la storia avrà dimostrato che, grazie a queste, le invasioni barbariche furono per lungo tempo contenute, che alla sagacia politica di Diocleziano si deve se la vecchia e logora carcassa dell'impero resistette ancora per lunghi anni allo sfacelo. E come della guerra, della rivoluzione non è considerato da coloro che ne son vittime se non il lato brutto, vale a dire l'orrore della strage, l'inasprimento e le difficoltà di vita, così un contemporaneo di Diocleziano non poteva vedere altro nelle sue misure, che tendevano a moltiplicare eserciti e impiegati, se non le conseguenze immediate: inasprimento delle condizioni della plebe, costretta a nuove imposte, sperpero dal pubblico denaro. Ora, chi mantenesse un'uniformità di criterio nel giudicare alla stessa stregua di oggi i fatti di molti secoli indietro, non può venire che a conclusioni grossolane, assai lungi dal vero. Di questo difetto forse pecca il giudizio del Brandt.

Ma è poi così grande l'opposizione tra i giudizi contenuti nel *De mort.* e quelli portati dalla storia? Mettiamo da parte l'*Historia Augusta*, fonte assai sospetta, e i Panegirici, dei quali si usava

(1) *De mort. pers.* 52, 1: « Quae omnia secundum fidem... ita ut gesta sunt mandanda litteris credidi. »

per propiziarsi colle adulazioni il favore dei principi, e interroghiamo gli storici indipendenti dal 4° secolo, non sospetti di partigianeria. Eutropio rimprovera a Diocleziano la crudeltà da lui usata nel punire l'Egitto. (1) Gli attribuisce quello che invece nel *De mort.* è attribuito solo a Galerio: il tentativo di disfarsi di Costantino, di cui temeva l'ingegno, la forza, la bontà. (2) E mentre ne mette in rilievo la morigeratezza e la sagacia, non sa tacere il suo difetto di nascondere dietro l'invidia degli altri la sua severità. (3) Aurelio Vittore non gli sa perdonare lo sfarzo orientale del suo abbigliamento e d'essersi fatto adorare come un Dio. (4) Lo stesso vecchio ambizioso e irrequieto del *De mort.* ci è dipinto in Massimiano Erculeo da Eutropio; la stessa rozzezza, la stessa ignoranza, gli stessi difetti tornano qui a galla. (5) La schifosa malattia che portò Galerio al sepolcro è descritta da Eutropio con colori forti e sobri (6); un cenno di essa ricorre anche in Aurelio Vittore. (7)

Come si vede da questo breve esame, nulla è nel *De mort.* che non sia storicamente accertato, purchè, ben inteso, noi sappiamo sceverare cosa da cosa; a patto che non si confonda tra la narrazione e il giudizio dell'autore. Ma noi, a ben riguardarvi, possiamo cogliere attraverso le sue parole lo sforzo di far tacere la sua passione, e di presentare i suoi personaggi quali realmente furono. Così nella gradazione che ci dà dei diversi persecutori, noi scorgiamo chiaramente il suo proposito di porre ciascuno nella sua giusta luce. Diocleziano è il persecutore timido, che non si sa decidere a prendere un atteggiamento deciso, che non sa resistere a Galerio, il quale lo eccita alla strage dei cristiani, mentre quello rifugge dal sangue per non scuotere l'ordine interno dell'impero. Cede final-

(1) X « ...victoria acerbe usus est, totam Aegyptum gravibus proscriptionibus, caedibusque foedavit. »

(2) X « ...Quem (Constantinum) intuens Diocletianus intellectu animae, et corporis robore, atque ingenio circa eruditionem proficere et deprehendes hunc futurum tyrannidis et eius dogmatis destructorem, invidia ductus, dolo perimere satagebat. »

(3) X « ...et qui severitatem suam aliena invidia vellet obtegere. »

(4) *De Caesaribus* 39, 2 « ...quippe qui primus ex auro veste quaesita serici ac purpureae gemmarumque vim plantis concupiverit. Id. 39, 4... dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum. »

(5) XI « vir ad omnem asperitatem saeviciamque proclivis, infidus, incommodus, civilitatis penitus expers, stolidus, ortu agresti. »

(6) XI « ...putrefacto introrsum pectore et vitalibus dissolutis, cum ultra horrorem humanae miseriae etiam vermes eructaret, medicique iam ultra foetorem non ferentes, crebro iussu eius occiderentur...»

(7) *De Caes.* 49, 9: « ...vulnere pestilenti consumptus est. »

mente alle insistenze di Galerio; ma solo in parte, chè di persecuzioni cruente non vuol sentir parlare. E come a stento e a malincuore abbia finalmente ceduto alle continue istigazioni di Galerio, lo provano le sue tergiversazioni, i suoi scrupoli che ci è permesso seguire nel *De mort.* Messo alle strette, tenta un ultimo espediente: fa consultare l'oracolo d'Apollo Milesio (cap. 11, 7) e non infierisce contro i cristiani se non dopo che questi furono accusati dell'incendio del palazzo imperiale, incendio di cui l'autore del *De mort.* accusa Galerio.

Non vediamo noi pertanto lo sforzo di salvare la fama di questo imperatore, a cui non risparmia la sua parola di lode, (1) nella cura che l'autore del *De mort.* pone sempre di attribuire ogni sua misura persecutrice alle pressioni di Galerio? E non cerca egli di salvarne ancora, in certa maniera, la responsabilità? Sicchè il Diocleziano del *De mort.* ci fa l'impressione d'un vecchio debole, ormai estenuato dalle cure e preoccupazioni del governo e dalle sofferenze della sua lunga malattia, che agisce soltanto sotto l'impulso del genero Galerio, di cui ha un sacro terrore; e se noi non possiamo perdonargli del tutto i suoi atti relativi alla persecuzione, siamo però indotti, in virtù di tutte queste attenuanti, a giustificare la sua condotta, e a salvarne la responsabilità.

Noi abbiamo qui a un tempo risposto alla difficoltà del Mancini opposta come una prova morale della non Lattanzianità del *De mort.* Il Mancini, che evidentemente deve avere una concezione etica tutta sua, opina (2): « che la balorda caricatura che il *De mort.* fa di Diocleziano come d'un vecchio rimbarbogito (17, 19), se fosse stata fatta da Lattanzio, contro colui che gli aveva testimoniato la maggior stima che potesse, chiamandolo a insegnare eloquenza a Nicomedia, sarebbe al certo segno di bassezza e perversità di animo ». Oltre che Diocleziano, come abbiamo visto, è trattato come noi non ci aspetteremmo dall'autore del *De mort.* non dovrebbe al contrario esser questa per il Mancini una prova della saldezza di carattere dell'autore stesso, che non si piega al ricordo o al miraggio di benefici personali, che dimentica il suo egoismo, quando cause più nobili e più vere sorgono e s'impongono alla sua coscienza? Se l'autore del *De mortibus* avesse tenuto un

(1) *De mort.* 42, 3; « viginti annorum felicissimus imperator... 18, 15: ego satis laboravi et providi quemadmodum me imperante res publica staret incolumis. »

(2) MANCINI, *Studi storici,* vol. II, pag. 117.

atteggiamento non già favorevole ma solo più mite verso colui che è reo d'aver iniziato la decennale sanguinosa persecuzione, che cosa, di grazia, ne avrebbe concluso il Mancini?

Ma riprendiamo il nostro esame. La figura di Galerio è gia nota. Egli è il persecutore fanatico che odia i cristiani in omaggio alle tradizioni della sua razza. Il *De mortibus* ci descrive sua madre intenta a sacrificare agli dèi del suo paese; è lei che eccita il figlio contro i cristiani; per Galerio, educato a quella scuola di odii e di vendette feroci, è quindi un preciso, sacro dovere abbattere dalle fondamenta l'edificio cristiano, contro cui egli si scaglia con tutte le sue forze, con tutti i mezzi a lui consentiti, non rifuggendo dai tormenti più crudeli e raffinati perchè l'esempio di questi ponesse un limite agl'incessanti progressi della nuova religione. Massimino Daia è il persecutore sornione che, dopo le minacce di Costantino, si limita alla persecuzione clandestina; non ha il coraggio di opporre al suo collega un rifiuto, e nel tempo stesso non vuol recedere dalla sua condotta abituale; perseguita quando può e come può; si rattiene quando una sua misura criminale contro i cristiani gli può eccitar contro l'ira di Costantino.

Noi dunque possiamo arguire, dalla cura che l'autore del *De mortibus* ha avuto nel presentarci i diversi persecutori, lo spirito di verità, che è la sua più grande aspirazione. Se egli non sempre riesce a raggiungerla, se non di rado egli vien meno al fine propostosi, noi gli possiamo perdonare, giacchè egli ha creduto in buona fede di darci una esposizione precisa e fedele degli avvenimenti. Non dobbiamo del resto dimenticare che ci troviamo di fronte a uno scritto di parte; che l'autore è un cristiano, un cristiano convinto e ardente di fede, che tanti dolori sopportò dalla persecuzione, che di tante persone a lui care fu privato dalla ferocia dei persecutori. In queste condizioni di spirito, nessuno, anche guidato dalla migliore intenzione, avrebbe saputo far tacere la sua passione fino a rendersi imparziale. Solo che noi ricordiamo le esagerazioni di Eusebio che vorrebbe farci apparire Costanzo « quasi come un santo, sempre attorniato da vescovi, che passa la sua vita tra inni e preghiere; » Costantino « un modello di devozione, un figlio docile e tenero della Chiesa, (1) » e ci renderemo conto di quanto riesca superiore allo stesso Eusebio la figura morale dell'autore del *De mortibus,* il quale, pur tributando a Costanzo e a Costantino grandi

(1) PICHON, op. cit. pag. 398-399.

elogi, si guarda però bene dalle contraffazioni dell'altro. Infine i ritratti fisici che l'autore del *De mort.* traccia di Galerio e di Massimino Daia, sebbene si prestino alla caricatura, non sono che fedeli riproduzioni, come ci provano le effigi monetarie di questi imperatori. (1)

In conclusione se noi, come ben dice il Monceaux, non cerchiamo nel *De mortibus* che un documento storico, possiamo fidarci fino a che l'autore racconta, « a condizione però di diffidare quando giudica ». (2)

E però non sappiamo vedere nell'autore di quest'opera l'uomo menzognero e disonesto, come il Brandt lo caratterizza; a noi appare tutt'altro: pieno di una fede sincera e fortemente sentita, desideroso di raggiungere la verità. Che poi in detto lavoro (3-4) si dica che l'impero da Domiziano a Decio non ebbe che buoni principi e che la Chiesa « nullos inimicorum impetus passa est » nulla può provare contro l'onestà e l'eccellenza di carattere dell'autore. Egli ha una tesi da dimostrare, la tesi che tutti i persecutori furono cattivi governanti e che tutti hanno avuto la punizione celeste. Evita perciò di parlare di coloro che avrebbero annullato la sua tesi; di Traiano, di Marco Aurelio, di Settimio Severo, che furono ottimi imperatori così come persecutori tenaci, nessuna parola; nulla della tolleranza di Commodo e di Eliogabalo che gli avrebbero dimostrato la tesi opposta, la vera senza dubbio, che i migliori imperatori furono accaniti persecutori, come i peggiori si mostrarono favorevoli, o, per meglio dire, incuranti dei cristiani, come degli altri sudditi. Una menzogna? No! L'autore del *De mortibus* elimina semplicemente queste difficoltà, talchè noi proviamo l'impressione che la Chiesa si fosse sviluppata in pace nel periodo di circa 150 anni. Egli guarda al presente: ha dinanzi agli occhi la prova che i persecutori – Massimiano, Galerio, Massimino Daia – sono cattivi principi; che Costantino e Licinio, essendo dei buoni imperatori, sono favorevoli al cristianesimo; ed egli non esita a generalizzare il caso senza alcun riferimento al passato. Falsificazione della storia? Assolutamente parlando sì, senza dubbio. Ma noi non possiamo renderci conto di essa e perciò non possiamo giustificarla, se non ci trasportiamo alla mentalità cristiana di quei primi tempi,

(1) MAURICE, *L'iconographie par les médailles des empereurs romains de la fin du III et du IV siècles* nella « Revue numismatique, » 1904, p. 64 e 473; 1905 p. 177.

(2) MONCEAUX, op. cit. vol. III, p. 351.

se non diamo uno sguardo al pensiero che gli apologisti di quei primi secoli ebbero in comune tra loro, pensiero, al quale si è certamente ispirato l'autore del *De mort.* Essi cercarono sempre di nascondere gli atti di ostilità che i migliori imperatori decretavano contro i cristiani; non potevano rassegnarsi all'idea che buoni principi, quali Traiano e Marco Aurelio, giusti e clementi verso tutti i soggetti, fossero poi ingiusti soltanto verso i cristiani.

Quest'idea doveva essere ben saldamente radicata se Tertulliano, l'intransigente Tertulliano, quello che aveva sempre propugnato la inconciliabilità tra Chiesa e Stato, ne è anch'egli conquiso. Solo molto tempo dopo, quando la Chiesa avrà acquistata tutta quanta la sua libertà, questo concetto scomparirà del tutto. Già in Sulpicio Severo noi vediamo lo sforzo non già di diminuire il numero delle persecuzioni, ma di aumentarlo. Gli è che la Chiesa si compiace a ricordare i pericoli corsi, a glorificare i martiri, a dimostrare insomma che nessun potere umano ha la forza d'abbatterla e ch'essa da tutte le persecuzioni è uscita sempre vittoriosa. Questo concetto acquista il più alto significato nella promessa evangelica, che « portae inferi non praevalebunt » contro di essa. Ma ai tempi di Lattanzio non era così; la Chiesa era appena uscita dai pericoli; il ricordo di questi era ancor troppo vivo perchè sentisse il bisogno di evocarli. Oltre a ciò noi abbiamo nel libro VII, 26 delle *Istituzioni*, [1] un accenno identico a quello contenuto nel *De mortibus* (... *antiquorum principum gloriam, quos tamen fama inter bonos numerat...*) È vero che noi abbiamo messo questo passo tra gl'interpolati, ma per noi ciò non è essenziale. È certo che l'interpolatore era un cristiano che visse poco dopo di Lattanzio; or per noi è importante il constatare in entrambi l'identità di questo concetto. Il Brandt del resto, sull'autorità dell'Overbeck, [2] ritratta questa sua sfavorevole impressione a proposito del citato passo (3, 4) del *De mortibus* [3] e noi non abbiamo inteso far altro che confermare la retta opinione di quest'ultimo.

Se difficoltà esiste contro l'autenticità dall'opera, questa è tutta letteraria. E invero il tono concitato, pieno di veemente passione che, nella sua drammaticità, tocca quasi il lirismo, ha così poco l'andamento calmo e regolare delle altre opere di Lattanzio, da

(1) Ediz. Brandt, pag. 668.
(2) Overbeck, *Stud. zu Gesch. des Altenckirche*, I, 1875, pag. 93 e segg.
(3) *Ueber* etc. nei *Neue Jahrb.* etc. 1893, p. 220.

farci a tutta prima fortemente dubitare che il *De mort.* possa essere uscito dalla fertile penna di questo forbito apologista. Ma se per poco noi ricordiamo quale profonda differenza presentino spesso le opere di uno stesso scrittore, per la diversa natura della materia in esse svolta, (1) non stenteremo ad attribuire alla stessa causa la disparità stilistica tra le *Istituzioni* e il *De mortibus*. Là è il filosofo che espone freddamente le sue teorie, contrapponendole a quelle degli avversari; qui invece è il cristiano che innalza a Dio un inno di ringraziamento e di lode; là è il retore che, in una forma ampia ed elegante, oppone i suoi argomenti ai filosofi ch'egli non conobbe e che non gli toccano che in minima parte il cuore; qui invece è un'anima assetata di giustizia e di vendetta, un'anima martoriata dal dolore più intenso, che, libera dalla soverchia preoccupazione della forma, alza il possente grido a maledire i persecutori, a compiacersi della loro sorte miseranda; là finalmente è il pensiero che ha la sua parte preponderante e che si minifesta assai studiato e lambiccato; qui è il cuore, soltanto il cuore che apre i suoi sentimenti spontanei e naturali a scatti, quasi di getto. Non è assurdo il voler trovare in tutte le opere d'uno stesso autore una stessa intonazione senza alcun riguardo al contenuto? Procedendo così, quante opere noi non dovremmo negare ai loro autori? e non è sempre vera, profondamente vera, sebbene un po' troppo unilaterale, la vecchia definizione del Voltaire, per cui lo stile *est la chose même?* Noi certamente non dobbiamo servirci, come termine di paragone, delle dotte argomentazioni delle *Istituzioni,* in cui la passione entra in minima parte; se noi volessimo contrapporre queste alla viva concitazione del *De mortibus,* il paragone non reggerebbe di sicuro. Bisogna che noi consideriamo delle *Istituzioni* quei luoghi che, contenendo qualche accenno alle dolorose condizioni presenti, qualche allusione precisa alla furia sterminatrice della persecuzione, abbiano un punto di contatto con la materia svolta nell'altro scritto. Così, per citare un passo già noto, chi non vede nel cap. 24, V delle *Instit.* la stessa vibrata passionalità, lo stesso animo sitibondo di giustizia vendicatrice, la stessa intonazione, diremmo quasi profetica, in una parola l'uomo stesso che si manifesta nel *De mortibus? Quidquid ergo adversus nos mali principes moliuntur, fieri et ipse permittit; et tamen iniustissimi per-*

(1) PICHON, op. cit. pag. 342; MONCEAUX, op. cit. p. 341; SCHANZ, op. cit. pag. 466.

secutores... non se putent impune laturos... punientur enim iudicio dei... propterea vindicaturum se in eos celeriter pollicetur et exterminaturum bestias malas de terra... propterea non sperent sacrilegae animae contemptos et inultos fore... veniet rabiosis et voracibus lupis merces sua. È questo un solenne atto di fede, quasi un vaticinio, un grido accorato di dolore e di speranza che rispecchia tutte le caratteristiche, tutta la vita interiore, tutt'intiera la tonalità profondamente sentita, tutta la vibrata passione del *De mortibus;* al quale dobbiamo pur riconoscere qualche pregio letterario, appunto perchè il retore ha dimenticato fortunatamente se stesso e ha dato vita soltanto ai moti del suo cuore, ai sentimenti spontanei, spesso rudi, sempre naturali dell'animo suo.

Il Brandt considera il *De mortibus* « come un disonore, » osserva argutamente l'Harnack, « dal quale vorrebbe purificare il suo eroe. » (1) E lo vuol purificare in maniera semplicissima: negandogliene la paternità. Ma pure il Brandt, di fronte alle numerose, schiaccianti analogie di pensiero, di forma, di lingua tra il *De mort.* e le opere genuine di Lattanzio, è costretto ad ammettere che il *De mort.* porta, sì, l'impronta di Lattanzio; ma che non potendo esser suo (abbiamo visto su quali ragioni egli si basa) deve attribuirsi a un suo discepolo di Nicomedia, (2) il quale doveva avere, naturalmente, una padronanza così assoluta delle opere del maestro, doveva inoltre avere una tale identità di pensiero, da non distinguerlo dal maestro stesso. Come si vede, la conclusione del Brandt non si riduce, in ultima analisi, che a una contraddizione, a un vero giuoco di parole, poichè, in fondo, egli dice: il *De mort.* non è di Lattanzio, ma può essere uscito dalla sua penna! Ma chi potrebbe essere questo presunto discepolo? Noi sappiamo da san Gerolamo che per penuria di discepoli dovette lasciare l'insegnamento: *penuria discipulorum, propter graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit.* (3) Inoltre Lattanzio, che dimostra tanta stima ed affetto al suo uditore Demetriano dedicandogli il *De Opificio Dei,* non si sarebbe mai ricordato di quest'allievo, che certo doveva superare in dottrina tutti gli altri sì da uguagliare il maestro? È un semplice imitatore, un retore latino che visse anch'egli a Nicomedia nello stesso tempo di Lattanzio, e che, come lui, si

(1) HARNACK, *Die Chron.* II, pag. 423.
(2) *Ueber*, etc. nei *Neue Jahrb.* etc. pag. 206.
(3) HARNACK, *Die Chr.* p. 417.

chiamò Lucio Cecilio? Oltre che tutte queste coincidenze sono assai strane, non sembra possibile che in una città greca vivessero contemporaneamente due retori latini, entrambi cristiani, entrambi forniti d'un'identica coltura pagana, entrambi allo stesso grado d'ignoranza biblica! Il Brandt trova ciò possibile in una città importante come Nicomedia. Ma, noi domandiamo: Quando vi si sarebbe recato il retore sconosciuto? ai tempi di Diocleziano? Perchè mai costui chiama all'insegnamento Lattanzio, quand'egli aveva a Nicomedia un retore parimente stimato? Dopo Diocleziano? Ma no! chè il *De mortibus* racconta avvenimenti a incominciare dal 303, e il Brandt vuole che l'autore ne fosse il testimonio oculare. E in ogni caso: perchè vi si sarebbe egli recato? quali attrattive poteva esercitare Nicomedia sull'animo di un retore e di un cristiano? E inoltre: il *De mortibus* dimostra che l'autore non era alle prime armi con la polemica religiosa; i suoi argomenti, il suo stile, il suo pensiero, rivelano ch'egli si era a lungo esercitato nell'arte del dire. Or come mai è rimasto a noi ignoto? come mai non si ha di lui alcuna notizia, nè presso gli scrittori profani, nè presso gli scrittori ecclesiastici e specialmente presso S. Gerolamo, così diligente e accurato nel ricordare gli scritti dei letterati cristiani? È poi verisimile credere a un'astuta falsificazione sotto gli occhi di Lattanzio, il quale, anche ammesso che si trovasse in quel tempo in Gallia, come vuole il Brandt, poteva facilmente scoprirla? Ma il Brandt congettura ancora (p. 221) o che lo scritto sia stato pubblicato anonimo, dato il suo carattere tendenzioso, e che in seguito per le somiglianze con le opere di Lattanzio gli sia stato dato il suo nome; oppure che, ammessa la possibilità che l'autore si chiamasse L. Cecilio, in seguito questo nome sia stato confuso con L. Cecilio Firmiano Lattanzio.

Come si vede, queste ipotesi, tutte poco fondate, non spiegano assolutamente nulla; esse son troppo simili a quel proverbiale fantastico castello privo di basi, magari bello d'aspetto, ma che una persona sennata si guarderebbe dall'abitare per non essere, alla prima folata di vento, sbalzato al suolo insieme al suo meraviglioso castello. Noi vogliamo prove; e poichè nè il Brandt nè alcun altro fino ad oggi ne ha portate, noi vedremo, per un'altra via, di giungere a un risultato, se non sicuro e definitivo, per lo meno logico e accettabile.

III. — Il pensiero cristiano-filosofico, politico, sociale, nelle opere di Lattanzio e nel « De mortibus persecutorum. »

Nel capitolo precedente noi abbiamo passato in rassegna i principali argomenti messi in campo dagli avversari dell'autenticità e tentato di provare, nel tempo stesso, l'infondatezza loro. Ma poichè a nulla varrebbe la tentata demolizione se non cercassimo di ricostruire il nostro edificio ideale, noi qui vedremo quale sia il pensiero cristiano, politico, filosofico che possiamo dedurre dal *De mortibus* e dalle altre opere di Lattanzio; limitandoci, naturalmente, a quelle idee che il nostro scrittore non ebbe in comune coi precedenti apologisti. Che se noi riusciremo a cogliere le peculiarità del suo pensiero, per cui egli si distingue da' suoi predecessori, se noi riscontreremo la piena armonia di questo pensiero tra il *De mort.* e le opere sicure di Lattanzio, non avremo più dubbio, e la nostra conclusione s'imporrà da se stessa.

Già, come ha dimostrato egregiamente l'Ebert, (1) l'idea del *De mortibus* è interamente contenuta nelle *Istituzioni* e specialmente nel libro V, 24 che noi abbiamo riportato più indietro (V. pag. 65-66). Quivi è la promessa solenne della vendetta che Dio prenderà de' suoi nemici, vendetta che sarà di tanto più atroce in quanto Dio ritarda la sua punizione; ed egli in questa promessa corrobora la fede de' suoi correligionari, li invita ad attendere pazientemente « illum caelestis iudicii diem, » poichè « verrà, verrà ai lupi rabbiosi e voraci la loro mercede. » Nè poteva essere altrimenti; Lattanzio che in tutti gli scritti aveva insistentemente ribadito l'idea d'una provvidenza divina che regola tutte le cose umane, che premia i buoni e punisce i malvagi; Lattanzio che aveva posto come perno del suo sistema questa concezione, che è la sua idea fissa, non poteva non nutrire questa ferma fiducia, non poteva anzi non avere la certezza assoluta, come logica, necessaria conseguenza d'una convinzione saldamente radicata nell'anima sua, d'una giustizia che sarebbe certamente venuta a condannare con tutto il suo rigore i persecutori, rei dei delitti più atroci. Non già che quest'idea sia nuova; i precedenti apologisti l'avevano già trattata. Ma ad ogni modo

(1) Ebert, *Ueber den Verf. des Buches de mort. pers.* (Sitzungsber. der sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, 22, 1870, p. 115).

Lattanzio è il primo che inalza quest'idea a sistema, è il primo che ne fa la più ampia trattazione, e che intuendo il pericolo della tesi opposta, tutto fa convergere a quell'idea dominante.

Noi daremo uno sguardo assai rapido a tutta la sua opera, perchè possiamo convincerci dell'importanza ch'egli annetteva a questo problema, base della sua dottrina e della sua etica. Già egli esordisce nella sua carriera di scrittore cristiano con un inno entusiastico alla divina provvidenza che ha voluto profondere l'alta sua sapienza nel corpo umano, di cui, nel *De op. Dei* descrive la meravigliosa struttura, l'opera sublime di una mente superiore. Egli contrasta in pari tempo con gli epicurei, i quali vogliono (1) che gli organi del corpo umano, poichè esistevano già prima delle funzioni, abbiano dato essi origine alle funzioni stesse, negando in tal modo il piano sapiente della provvidenza, che creò gli organi perchè servissero alle determinate funzioni. Egli contrappone a questa teoria un'obiezione che, per lui, è decisiva. Egli si domanda: Se tutto nasce non dalla provvidenza, ma dal fortuito accozzamento degli atomi, come avviene che mai le nari servano per sentire, gli occhi per odorare, le orecchie per vedere? (2) Lattanzio dunque capì subito che il pericolo maggiore contro la religione cristiana era rappresentato dalle teorie epicuree, e contro di queste fa convergere tutti i suoi sforzi. Una dottrina a tendenze spiritualistiche come quella di Platone, una dottrina prevalentemente idealista come la stoica, potevano benissimo accordarsi con la filosofia cristiana; ma una dottrina materialista, positivista, utilitaria come quella epicurea, agli antipodi con la cristiana, ne rappresentava il pericolo maggiore, dal quale bisognava guardarsi e che si doveva combattere ad oltranza.

Sicchè nel *De op. Dei* la descrizione del corpo umano non è che lo sfondo; il fine precipuo è di mostrare l'opera mirabile della provvidenza. Più tardi Lattanzio nelle *Istituzioni* riprende la lotta contro Epicuro; dopo averlo attaccato già sulla finalità, nel libro II lo attacca sulla creazione, nel III sulla morale; nel VII sulla vita futura. Ma il libro in cui Lattanzio ingaggia la più aspra battaglia contro l'epicureismo è il *De ira Dei*. Qui egli combatte degli epicurei la teoria più pericolosa, quella secondo la quale gli dèi se ne

(1) Lucrezio, IV, 822 e segg.

(2) *De op. Dei*, 6, 12: « si enim non providentia, sed fortuitis atomorum concursionibus nascuntur omnia, cur numquam fortuito accidit sic coire illa principia ut efficerent animal eiusmodi quod naribus potius audiret, odoraretur oculis, auribus cerneret? »

giacciono incuranti delle cose umane, che nessun interesse possono esercitare sulla divinità; e, questa volta, non risparmia neppure gli stoici, i quali, se attribuiscono agli dèi la bontà, loro negano l'ira. Lattanzio tuttavia tratta questi ultimi con maggior deferenza, in quanto la loro teoria è conseguenza logica dell'altissimo loro concetto sulla divinità. Ma contro i primi è prodigo degli epiteti più ingiuriosi, delle più nere calunnie. Chiama Democrito, Epicuro, Lucrezio, scellerati, ciechi, insensati, deliranti, etc. (1) Li accusa di voler sottrarsi, mediante la negazione delle pene ultraterrene, alla punizione dei loro peccati; (2) attribuisce le loro teorie al desiderio di apparire originali. (3)

Per spiegarci questo accanimento di Lattanzio contro tutto ciò ch'è epicureo, non dobbiamo dimenticare ch'egli è profondo conoscitore di quel mondo pagano di cui gli uomini più rappresentativi, gl'intellettuali in genere, non credevano alle fole di una religione mista e variopinta di deità ridicole e abbrutite dai vizi più osceni ed erano naturalmente portati ad abbracciare un sistema che, pur senza negare apparentemente la divinità, ne facesse un trastullo nient'affatto pericoloso, incapace di giovare e di nuocere, che badasse semplicemente a sè senza ingerirsi degli uomini: essi dunque non potevano trovare un sistema più comodo di quello offerto da Epicuro, e ad esso s'aggrapparono.

Questa società riluttante e beffarda, Lattanzio intende convincere e conquistare. La gran massa del popolo non aveva bisogno di lunghi ragionamenti, di dotte argomentazioni per essere convertita alla nuova fede. La plebe aderì subito al cristianesimo, come era ben naturale che avvenisse: una religione avente come capisaldi la fratellanza, l'uguaglianza, l'emancipazione dei deboli e degli oppressi, e che annunzia la beatitudine pei sofferenti e pei miseri, non poteva non esercitare un gran fascino sulla massa composta per la maggior parte di schiavi, anelanti a quella libertà, a quell'uguaglianza che la nuova dottrina di Cristo veniva ad offrir loro.

Del resto la cultura stessa di Lattanzio, la sua ammirazione per

(1) *De ira Dei* 4, 8... « quid aliud appellandus est quam deceptor bilinguis malus et propterea stultus? 10, 3 ...qui profecto solus omnium caecus et excors fuit, qui ea loqueretur quae nec aeger quisquam delirare nec dormiens posset somniare. » 10, 10 « implevit numerum perfectae insaniae; 10, 17... quis hunc putet habuisse cerebrum? »

(2) *De ira Dei* 4, 15 « ...Denique aut nullus id credit aut admodum pauci et quidem scelerati ac mali qui sperant peccatis suis impunitatem ».

(3) *De ira Dei* 10, 4: « ille noluit ne alienis vestigiis videretur insistere. »

Cicerone e per gli scrittori pagani a tendenze spiritualistiche, la sua avversione alla rozza lingua dei profeti e della Bibbia, il suo gusto raffinato di retore ornatissimo, facevano sì ch'egli preferisse dirigersi ne' suoi scritti alla società più eletta del mondo pagano, che si propone di convincere, non con testimonianze bibliche, alle quali i pagani colti non prestavano alcun credito, ma appellandosi specialmente all'autorità di poeti e scrittori pagani, e non di rado dei libri sibillini.

Ecco dunque le ragioni intime de' suoi odii filosofici: egli si propone di conquistare alla sua religione la classe evoluta, e però vibra direttamente il colpo che deve abbatterne le false teorie cui è da lungo tempo avvinta. Il colpo è specialmente diretto contro Epicuro la cui dottrina, assai comoda, è particolarmente cara ai colti pagani. Epicuro è la sua bestia nera ch'egli s'accinge a debellare, rilevando le contraddizioni, i punti deboli del sistema, caricandolo d'improperi e cercando di farlo cadere nel ridicolo.

Lattanzio è conscio del pericolo che questa dottrina rappresenta: una dottrina che nega agli dèi qualsiasi attività, che li vuol condannare all'inerzia assoluta, non può non essere considerata come il più grande pericolo per l'ordine sociale, che, tolto il timore dell'ira divina, andrebbe sovvertito.

Egli non nasconde del resto la sua preoccupazione e non esita ad affermare: (1) *quorum error* (di coloro, cioè, che credono *non irasci deum*) *quia maximus est et ad evertendum vitae humanae statum spectat coarguendus est nobis.*

Lattanzio sente prima il bisogno di sgombrare il terreno per giungere poi allo scopo; ed egli attacca la teoria atomica di Lucrezio dimostrandone la falsità e la contraddizione e ponendo sotto i nostri occhi, in una entusiastica enumerazione, tutte le cose belle che la natura possiede e che una provvidenza superiore ha create perchè servano alle diverse esigenze degli uomini.

Tutto nella natura ci rivela l'impronta d'una volontà superna: gli organismi animali conformati secondo un piano di utilità e di bellezza, il corpo umano che non è possibile attribuire a un cieco accozzamento di materia bruta, l'ordine ammirabile del mondo che non può sussistere senza la guida d'una volontà eterna e onnipossente. Alla grande obiezione degli accademici e degli epicurei, i quali si domandano come mai il mondo, se è fatto per l'uomo, contenga

(1) *De ira Dei* 1, 2, V. anche l. I.

tanti elementi nocivi all'uomo stesso, egli risponde col dire che Dio ha creato il bene e il male, perchè, per mezzo della sapienza che ha infuso nell'uomo, possa discernere l'uno e l'altro ed esercitare così la sua virtù. (1) Il mondo dunque non può essere opera d'un fortuito ammassamento di atomi: tutto nella natura è predisposto secondo un piano sapiente; tutto in essa parla della provvidenza e della bontà d'un ente superiore ed eterno.

Dopo aver infirmata la teoria epicurea dell'immobilità divina, ed affermata la bontà di Dio, che ha voluto prodigarci a piene mani ogni sorta di beni, passa alla seconda parte della dimostrazione, non meno importante della prima: ora è la volta anche degli Stoici, di cui rileva l'illogicità, non essendo a' suoi occhi ammissibile la bontà senza il rigore. Infatti, se Dio si mostrasse ugualmente benigno verso i giusti e verso i malvagi, non solo commetterebbe ingiustizia, ma altresì un grave atto di crudeltà esponendo i buoni alle vessazioni dei cattivi. (2) E si domanda: Se un padrone avesse due servi, uno buono, l'altro cattivo, non sarebb'egli iniquo e stolto se insieme o li odiasse o li onorasse? (3) Certo che la collera bestiale che fa scintillare gli occhi, tremare la bocca, inceppare la lingua, digrignare i denti, impallidire o arrossare il volto non conviene a Dio (4). La sua ira è calma e dignitosa come quella, assai legittima, del padre verso il figlio, del maestro verso il discepolo, del giudice verso il reo. (5)

Ora Dio non proibisce la giusta ira; ma proibisce di persistere in essa, poichè l'ira dei mortali dev'essere mortale. (6) Solo a Dio conviene una collera pari all'immensità del suo governo, collera non solo giusta ma necessaria; imperocchè alla stessa maniera che se si togliesse l'ira a un re, nessuno ubbidirebbe, se a un misero, verrebbe

(1) *De ira Dei* 13, 13: « proposuit ei (Deus) et bona et mala, quia sapientiam dedit, cuius omnis ratio in discernendis bonis ac malis sita est ».

(2) *De ira Dei* 17, 7: « bonorum salutem custodit qui malos punit... is est nocens qui aut innocenti nocet aut nocenti parcit, ut pluribus noceat. »

(3) *De ira Dei* 5, 12: « Si quis dominus habet in familia servos bonum ac malum, utique non aut ambos odit, aut ambos beneficiis et honore prosequitur, quod si faciat, et iniquus et stultus est. »

(4) *De ira Dei* 5, 3... « ut statum mentis immutet, ardescant oculi, tremat os, lingua titubet, dentes concrepent, alternus vultum maculet nunc suffusus rubor nunc pallor albescens... »

(5) *De ira Dei* 17, 16: « iudex sine crimine irasci potest... sed de iis potissimum dico quae sunt nostrae potestatis, ut servi, ut liberi, ut coniuges, ut discipuli: quos cum delinquere videmus, incitamur ad coercendum. »

(6) *De ira Dei* 21, 5; « non igitur in totum prohibet irasci... sed prohibet in ira permanere; ira enim mortalium debet esse mortalis. »

sopraffatto, così, se Dio fosse incapace d'ira, e quindi di rigore, se premiasse i buoni e i rei in egual misura, ogni cosa sarebbe sovvertita. (1)

Per Lattanzio dunque qui sta l'essenza della religione; egli capisce bene che, negare una provvidenza che regge e governa le cose umane con bontà, e in pari tempo con rigore, equivale in fondo a negare, come gli epicurei, la divinità stessa.

Noi ritroviamo nel *De mortibus* lo stesso concetto applicato alla storia. La nota dominante di tutta la narrazione è la solita idea fissa: il provvido intervento d'una volontà vigile ed eterna, che ha implacabilmente fiaccato l'orgoglio dei feroci persecutori. Già fin dall'inizio del suo racconto l'autore ci vuol mostrare i segni non dubbi della mano divina: « Già placato Iddio dalle preghiere de' servi suoi, sollevò col suo celeste aiuto gli afflitti, ne rasciugò le lacrime dopo aver tolta la congiura degli empi. Giacciono sconfitti coloro che ardirono insultar Dio. Caddero molto più rovinosamente coloro che avevano abbattuto il suo santo tempio; e coloro che avevan fatto scempio dei giusti hanno già esalato le anime ree fra le angosce preparate dalla divina vendetta... Non per altro Dio aveva differito il loro castigo, se non perchè fossero ai posteri di luminoso esempio onde imparassero che v'è un solo Dio, e questo *giusto punitore degli empi*. » (2)

Qui è racchiuso tutto ciò che l'autore ci dirà, qui sta l'idea fondamentale intorno a cui si svolgerà l'azione; tutto è subordinato a questo pensiero, tutto si agita sotto l'impulso di questa idea, che non è recente, che non è casuale, ma che è invece anima della sua anima, sangue del suo sangue, frutto della lotta tenace che Lattanzio aveva già sostenuto in suo favore, e che gli è divenuta più di ogni altra familiare. Noi troviamo, per la prima volta in Lattanzio il concetto di giustizia applicato anche al presente: *quamvis populi sui vexationes et hic in praesenti soleat vindicare*..... (3). Prima di lui Tertulliano, Minucio, Cipriano non si occupano delle pene temporali; Tertulliano non ha contro i rei se non terribili sanzioni spirituali: le punizioni corporali esulano dal

(1) *De ira Dei*, 23, 10: « aufer iram regi... nemo parebit; immo vero cuilibet humili eripe hunc adfectum, quis eum non spoliabit?... quomodo ad nutum eius non modo daemones et ministri tantae potestatis, sed etiam caelum et terra et rerum natura omnis contremescit? »

(2) *De mort. pers.* I.

(3) *Inst.* V, 23, 3.

suo campo d'idee. Gli empi saranno severamente puniti; quando? nel giorno del tremendo giudizio universale, all'epoca della seconda venuta di Cristo. Tertulliano non può non vedere nel persecutore de' suoi tempi, Marco Aurelio, l'imperatore mite e giusto, non può non ammirare il filosofo, non può non apprezzare la semplicità di quell'uomo, il cui felicissimo governo è riguardato dai sudditi come una dolce promessa di prosperità e di pace. Ma egli è anche un persecutore non debole dei cristiani. Dunque? Dunque i persecutori sono felici in questa vita, ma nell'altra sconteranno il fio delle loro colpe. A Lattanzio invece pare di assistere alla terribile vendetta che Dio prende de' suoi nemici; egli li vede l'un dopo l'altro far la più triste fine, e dunque non può non scorgervi i disegni d'una provvidenza celeste, l'impronta della mano divina, che si è appesantita con tutto il suo rigore su' suoi avversari. L'esperienza quindi gl'insegna che « anche al presente Dio suole vendicare le offese fatte al popolo suo. » Qui tuttavia Lattanzio si mostra dapprima incerto; non generalizza; conosce solo qualche esempio: la maggior parte de' persecutori, e i più feroci, non avevano ancor ricevuta la loro punizione, quando egli scriveva le *Istituzioni*.

Più tardi anche gli altri avversari dei cristiani seguiranno la sciagurata fine dei primi, ed allora egli esulta; allora egli può dire, generalizzando, che « coloro che avevano fatto scempio dei giusti, hanno esalate le anime ree fra le angosce preparate dalla divina vendetta. »

È possibile immaginare ch'egli se ne stesse spettatore impassibile dinanzi alla catrastofe di quella gente ch'egli più odiava, di cui già da lungo tempo aveva invocata ed auspicata la miserabile fine? Date le sue idee, dato il suo carattere impulsivo, facile all'entusiasmo, dato l'odio implacabile che nutre contro i persecutori – odio di cui il c. 24, V, delle *Istituzioni* è la espressione più eloquente – è possibile immaginarlo in atteggiamento neghittoso, noncurante dei terribili fatti che accadono intorno a lui? O non è naturale pensare ch'egli subito dopo la violenta morte dell'ultimo persecutore, Massimino, si sia posto all'opera per dimostrare praticamente ciò che per l'innanzi aveva tentato di dimostrare attingendo alla sua fede, alla sua logica di cristiano, sforzandosi di contrastare il passo ai filosofi suoi avversari, mediante argomentazioni puramente teoriche? Non era naturale che egli volesse applicare le sue teorie alla storia che gli offre gli esempi più avvincenti, non era assai legittimo e giusto che, anche per un senso di orgoglio, volesse dimostrare ai

fedeli ch'egli non s'era ingannato, che l'occhio sempre vigile della provvidenza s'era finalmente posato sul suo popolo oppresso, che Dio aveva alfine mostrato tutta la sua collera?

La concezione del mondo in Lattanzio è perfettamente dualista. (1) Bisogna convenire che il fascino di questa dottrina fu sì forte, s'impose talmente sulle vive fantasie africane, da nascondere l'insidia che essa tendeva al cristianesimo. In verità Lattanzio trovò il terreno propizio. Già Tertulliano aveva avvicinato la sua teodicea all'antropomorfismo; egli non sa concepire un essere se non formato di materia, e nel *De carne Christi* non esita ad affermare che *nihil est incorporale, nisi quod non est.*

Non è a stupirsi quindi che l'esotica religione di Mani – uno strano miscuglio di metafisica e di poesia – si affermasse verso la metà del terzo secolo in Africa, acquistando per tutto il quarto secolo, una larga schiera di proseliti.

Il manicheismo insegnava che il mondo è diviso tra due principii opposti che se ne contendono il potere: da una parte Dio, gli Angeli, il giorno, la luce, la virtù, la vita eterna; dall'altra, il Diavolo, i Demoni, la notte, le tenebre, il vizio, la morte. L'uomo opera il Bene e il Male a seconda della particelle di luce o di tenebre che Dio ha infuso nel suo spirito. A nulla quindi vale la volontà di far il bene quando siano in prevalenza elementi tenebrosi: la volontà non conta, e deve soccombere. Era facile vedere quanto tendenziosa e immorale sia una teoria che tenda ad escludere dall'uomo il libero arbitrio, e come perniciosa al progredire dell'umanità, arrestando e paralizzando i nobili impulsi della propria volontà.

Lattanzio pure viene conquistato a questa dottrina, che gli offre il destro di dar libero il corso alla sua esaltata fantasia. La sua opera è tutta pervasa da quest'idea che gli spiega, in maniera assai comoda, come si trovino nel mondo cose tanto opposte, il Bene e il Male, e perchè mai Dio, se è vero che cura le cose umane, lasci l'eterna lotta tra questi due principi inconciliabili. Nelle *Istituzioni* espone diffusamente le teorie dualistiche, (2) dà loro maggior consistenza; vi si ferma di proposito compiacendosi di questo felice ritrovato, ch'è il cardine, l'anima della sua metafisica. La legge da

(1) ALT, *De dualismo Lactantiano*. È utile consultare per la dottrina manichea: BUONAIUTI (p. 33 e segg.) op. cit.

(2) *Inst.* II, 9; VI 3-8. Per le aggiunte dualistiche che abbiamo messo tra i passi interpolati, cfr. più indietro.

cui è ispirato il *De mortibus* è questa stessa: qui noi assistiamo alla lotta – questa volta non soltanto morale, ma cruenta altresì – tra le due forze rivali. Da una parte il Male, personificato in Diocleziano, Massimiano, Galerio, Massimino che tentano sapraffare il Bene, Costantino, Licinio. I primi null'altro operano se non il male, cui sono votati, ineluttabilmente; gli ultimi nulla se non il bene. Il senno politico di Diocleziano, il coraggio di Massimiano, di Galerio, di Massimino non possono avere alcun valore. Essi sono persecutori, ed è quanto basta perchè siano cattivi: « Quis iustitiam (il cristianesimo) nisi malus persequatur? » (1). Gli elementi tenebrosi hanno il sopravvento sui luminosi, ed essi nulla di buono possono fare. L'ambizione, i delitti di Costantino non contano; l'efferatezza di Licinio non vale. Costantino e Licinio sono i protettori, i difensori dei cristiani: essi dunque rappresentano il bene e non possono operare nient'altro che il bene. Il Bene e il Male vengono a contesa e questo rimane sopraffatto: i persecutori, cioè, vengono da Dio puniti, la Chiesa può vivere liberamente; ormai è il solo Bene che impera.

Ma queste non sono le sole ragioni che ci rivelano nel *De mortibus* la stessa mano che scrisse le *Istituzioni*. Il nostro esame ci ha portato a rilevare concetti, che possono assumere un gran valore nella questione che noi trattiamo, essendo questi concetti in istridente antitesi col pensiero dei precedenti apologisti. È nota l'intransigente dottrina di Tertulliano sul contegno che i cristiani dovevano tenere nella persecuzione. Per Tertulliano è una viltà sottrarsi alle torture, una vera apostasia tentare di sfuggire al supplizio. Secondo lui, i cristiani dovevano non solo attendere tranquilli al loro posto la sorte decretata loro; ma dovevano anzi affrontare la morte, correre giulivi ed esultanti a cogliere la palma del martirio. Così invece non la pensa Lattanzio, il quale riferisce l'esempio di Cristo che fuggì co' suoi discepoli *non ut vitaret quod necesse erat perpeti ac sustinere, sed ut ostenderet quod ita fieri oporteat in omni persecutione, ne sua quis culpa incidisse videatur.* (2) La dottrina di Lattanzio è assai mite; egli evidentemente non è un audace; fuggì quando la persecuzione mise in pericolo la sua vita; vuol giustificare dinanzi ai fedeli la sua condotta appellandosi all'esempio di Cristo. L'ammirazione cui Donato vien fatto segno

(1) *De mort. pers.* 4, 1.
(2) *Inst.* IV, 18, 2.

nel *De mortibus,* le lodi entusiastiche a lui tributate, ben si convengono a Lattanzio, il cui atteggiamento era stato molto prudente. Or anche in quest'opera noi possiamo cogliere, sebbene assai velato, lo stesso pensiero, la stessa idea di prudenza, a proposito di quel cristiano, di cui non ci si riferisce il nome, e che i critici han tentato invano di indovinare, il quale strappò l'editto di persecuzione, fatto affiggere da Diocleziano a Nicomedia il 27 febbraio del 303: *quod edictum quidam, ETSI NON RECTE, magno tamen animo diripuit...* (1) Non leggiamo in quell'inciso così eloquente tutta la disapprovazione per l'inopportuno coraggio che quel cristiano volle sfoggiare? Tanto è lungi dall'ammirarlo, che l'autore non ce ne riferisce nepppure il nome: su un simile atto d'imperdonabile temerità, valeva meglio serbare il secreto, non rivelando il colpevole! E continua: *statimque perductus non modo extortus, sed etiam legitime coctus, cum admirabili patientia postremo exustus est.* Chi non scorge in quel *LEGITIME COCTUS* quasi un'aria di scherno, un'ironia crudele e di pessimo gusto? Il temerario fu preso, cotto e non ingiustamente, ma *LEGITIME!* quasi volesse dire: e ben gli stette! Se quest'esempio si fosse offerto agli occhi di Tertulliano, egli non avrebbe esitato ad additare il nome dell'eroe a tutta la cristianità, e oggi tra le opere di Tertulliano, menzioneremmo probabilmente anche un'apologia di quel martire glorioso! Uguale abisso separa Tertulliano da Lattanzio in tutto ciò che si riferisce alla politica. Per il primo non v'è conciliazione possibile tra Chiesa e Impero, allo stesso modo che la filosofia pagana è tenuta a distanza, come un morbo che appesta la purezza della filosofia cristiana; per Tertulliano tutto ciò che è pagano (governo, morale, religione) è nemico del cristianesimo, e perciò inconciliabile con la sua dottrina. Lattanzio invece non sogna se non l'accordo così della filosofia pagana con la cristiana, come dello Stato con la Chiesa.

Come abbiamo detto dianzi, Lattanzio deve convincere i pagani colti; e però egli non si serve che dei loro filosofi a conferma de' suoi asserti, per dimostrare che nulla v'è di nuovo nella filosofia cristiana; che essa è vecchia quanto è vecchio il mondo, che i filosofi, i migliori, i più sapienti dei filosofi pagani nulla hanno in generale che non sia consono ai principii della vera filosofia, della filosofia cristiana.

Lattanzio, che in tutta la sua opera rivela un carattere assai

(1) *De mort. pers.* 13, 2.

mite, un animo eccellente, è parimenti portato dal suo spirito conciliativo ad avvicinare la Chiesa all'Impero; egli non vede alcun ostacolo che s'opponga a questa idea se non l'atteggiamento ostile degli imperatori che rendono impossibile l'applicazione di essa.

Perciò nelle *Istituzioni* egli colpisce con le più fiere invettive i persecutori, che tendono a sopprimere i cristiani, ad allontanare vie maggiormente il cristianesimo dalla sognata conciliazione. Più tardi, quando Costantino e Licinio vittoriosi daranno alla Chiesa tutta la sua libertà, egli vede giunta l'ora tanto attesa della pace tra il governo spirituale e temporale; e nel *De mortibus* intona il cantico di trionfo, a eterno ricordo del giorno memorabile della sognata unione tra Chiesa e Stato, unione che segnerà una nuova êra di benessere e di prosperità, unione indispensabile perchè la forza materiale, assistita e sorretta dalla forza spirituale, possa sapientemente guidare l'umanità attraverso i suoi destini. Questo probabilmente crede Lattanzio; questa è la convinzione de' suoi confratelli, ed egli si rende interprete dei comuni sentimenti.

Non basta: molti altri indizi ci confermano nell'idea della stretta parentela tra il *De mortibus* e le *Istituzioni*. Noi troviamo esposte in quest'ultime alcune idee in aperto contrasto con quelle espresse dai precedenti scrittori e che rivelano le stesse tendenze nazionalistiche, conservatrici e aristocratiche del *De mortibus*. Noi abbiamo detto che Lattanzio ha cercato di rappresentare il cristianesimo in maniera da conquistare la classe più elevata: era quindi naturale ch'egli evitasse tutto ciò che poteva urtarne i sentimenti egoistici, studiandosi di dare alla sua dottrina un carattere di mitezza, che valesse a conciliarle gli animi più ostili. Egli, perciò, si fa strenuo difensore della proprietà, opponendosi ad alcuni scrittori che aspiravano alla comunanza dei beni, la quale, oltre che è irraggiungibile, (allora non era che un'utopia!) non contiene altro che vizi. (1) Ed egli non esita a scagliare il suo anatema contro il comunismo platonico, di cui la parziale immoralità lo colma di sdegno. Parimenti egli condanna l'abbandono della proprietà, predicata da Democrito e con la parola e con l'esempio, come una follia « che diverrebbe ben pericolosa per la società se essa si generalizzasse ». (2) Lattanzio insomma si studia di rendere la sua

(1) *Inst.* III, 21-22.

(2) PICHON, op. cit. p. 354. — *Inst.* III, 23, 4 « .....laudatur Democritus, quod agros suos reliquerit eosque pascua publica fieri passus sit. Probarem, si donasset; nihil autem sapienter fit, quod si ab omnibus fiat, inutile est ac malum. »

dottrina assai mite e conciliativa perchè possa far presa sull'animo dei ricchi e dei nobili. Alle stesse idee politiche, sociali, aristocratiche, è ispirato il *De mortibus*. Qui l'autore mostra tutto il suo disprezzo contro gl'imperatori venuti su da umile origine, dà loro gli epiteti più offensivi, non lascia mai di notare tutto ciò che valga a rammentare il loro passato oscuro, la loro nascita ignobile; egli, nutrito di profonda cultura romana, sente romanamente: da ciò il suo odio contro quegli stranieri che giunsero a conquistare, con le loro male arti, l'impero dell'orbe. Egli prodiga a Massimino Daia l'appellativo di *semibarbarus*, (1) ci rammenta la sua brillante carriera, che ebbe inizio come pastore e si chiuse con la suprema dignità dell'impero! (2)

Severo è un soldataccio ubriacone e libertino; (3) Galerio un barbaro venuto dalle foci del Danubio, a trovar rifugio nella Dacia. (4) Diocleziano – sottolinea alludendo alla sua modesta origine – era chiamato *Diocles* (5) prima d'essere imperatore. Al contrario tutte le simpatie sono per Costanzo, discendente da nobilissima prosapia di principi. Quando ci descrive le vessazioni e le crudeltà esercitate da Massimiano e da Galerio contro i nobili, la sua indignazione giunge al parossismo. Egli accusa il primo d'aver messo a morte ricchissimi senatori col pretesto che questi miravano al potere, ma, in realtà, per appagare la sua sconfinata cupidigia, impossessandosi delle loro ricchezze. (6) Ci descrive Galerio come un feroce persecutore degli uomini più insigni per nobiltà, che, senza scrupolo alcuno, fa crocifiggere per colpe lievissime, che li priva delle loro donne, per soddisfare i suoi turpi desideri. (7) Non già che la sorte degli umili lo lasci insensibile: ma appunto in ciò egli si differenzia dagli altri apologisti, che mentre questi non di-

(1) *De mort. pers.* 18,13.

(2) ibid 19,6... « sublatus nuper a pecoribus et silvis, statim scrutarius, continuo protector, mox tribunus, postridie Caesar »...

(3) *De mort. pers.*, 18, 12 « ...illumne saltatorem temulentum ebriosum cui nox pro die est et dies pro nocte? »

(4) *De mort. pers.*, 9, 2 « ... mater eius Transdanuviana infestantibus Carpis in Daciam novam transiecto amne confugerat. »

(5) Ibid. 9, 11.

(6) *De mort.*, 8, 3 « ...non erat in custodiendis opibus tam diligens, quarum illi copia suppetebat, et cum opus esset, non deerant locupletissimi senatores qui subornatis iudiciis affectasse imperium dicerentur. »

(7) *De mort.*, 21, 3-4: « ...primores civitatum, egregii ac perfectissimi viri et quidem in causis levibus atque civilibus, si morte digni viderentur, cruces stabant... matres familias, ingenuae ac nobiles in gynaeceum rapiebantur. »

mostrano troppa tenerezza verso i nobili, Lattanzio invece s'indigna quando alcuno osi ledere la loro dignità, e li difende strenuamente contro le prepotenze e le crudeltà d'uomini indegni, giunti, per ironia del caso, alla potestà suprema.

Insomma, son tali e tante le analogie di pensiero tra le *Istituzioni* e il *De mortibus,* che a noi sembra impossibile che questo ultimo possa attribuirsi a un autore differente, da quello che scrisse le *Istituzioni.*

IV. — La lingua e lo stile del « De mortibus persecut. ».

Ormai non ci resta che esaminare la lingua e lo stile del *De mortibus* perchè ci sia possibile trarre la conclusione definitiva. La prima osservazione che si impone a chi legga attentamente le opere di Lattanzio è la cura eccessiva della parola, lo studio, lo sforzo di raggiungere la frase classica. E appunto perciò noi non scorgiamo in Lattanzio una personalità spiccata: egli si preoccupa troppo della forma, non vuole e non sa distaccarsi dall'imitazione spesso servile non solo di Cicerone, ma, come ha dimostrato il Limberg (1) anche di Livio, Sallustio, Virgilio e di molti altri scrittori e poeti. Egli dispone di una straordinaria erudizione, che però non ha saputo assimilare al punto da nasconderci la fonte dalla quale largamente attinge. Lattanzio tuttavia ha un gusto squisito della lingua latina e se noi riusciamo a dimenticare per un momento d'avere sotto gli occhi la sua opera, proviamo l'illusione di leggere Cicerone che egli si studia sovratutto di seguire.

Per questo motivo gli umanisti gli furono larghi d'ammirazione, come provano i numerosi manoscritti delle sue opere, e gli diedero il titolo di « Cicerone cristiano ». Il *De mortibus* ci presenta la stessa impersonalità, la stessa oscillazione sintattica, (2) sebbene qui appaia più pronunziata fino a discostarsi spesso dall'uso classico. Ciò del resto è spiegabilissimo: Lattanzio che questa volta non dirige il suo scritto a un pubblico colto, ma soltanto a' suoi correligionari, (3) non mostra alcuna preoccupazione della forma, stu-

(1) Limberg, *Quo iure Lactantius appelletur Cicero christianus.* Monasterii Guestfalorum, 1896. Cfr. anche: Krebsius, *De stilo Lactantiano,* Halae, 1706. Brandt, *Corp. Script. Eccl. Lat.,* xxvii, p. 241 e sgg.

(2) Per es. *miseseri* usato ora col dat. (23,7: ...homo pius misertus est illis) ora col gen. (59,6 ... ut suimet misereretur).

(3) Pichon, op. cit. p. 343, 344.

diandosi di rendersi semplice, accessibile a ogni cultura, anche la più limitata. Il retore tuttavia non dimentica i suoi scrittori, i suoi poeti prediletti, pur in una narrazione storica, ove sembrerebbe ch'egli ne dovesse fare a meno; e sul più bello, per conferire efficacia al suo discorso, vien fuori con una citazione virgiliana, che però nuoce quasi sempre alla vivacità, alla spigliatezza del racconto. (1)

È pure importante osservare come anche nel *De mort.* al pari che nell'opera polemica di Lattanzio, ritroviamo l'uso della prosa metrica, nella quale il retore si è lungamente esercitato e sul cui effetto, sulla cui efficacia, egli fa molto assegnamento. Dopo l'accurato, profondo studio del Pichon su questa parte assai importante dello stile di Lattanzio, noi nulla sapremmo aggiungere di nuovo, e rimandiamo senz'altro alla bellissima sua esposizione. (2)

Più che badare a certi dettagli, a certe minuzie che nulla possono provare, noi metteremo a confronto le opere sicure di Lattanzio col *De mort.* perchè sia facile constatare la comunanza, la stretta affinità di lingua e di pensiero tra le une e le altre.

Anzitutto, non solo la persecuzione di Diocleziano è attribuita alla stessa causa, che noi non troviamo menzionata presso alcuno scrittore, nè sacro nè profano, e neppure nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, ma ancora la cosa è espressa quasi con le stesse parole nelle *Istituzioni* e nel *De mortibus:*

De M. P. 9 (fine) 10, 1 e segg. (Diocletianus) quam vero causam *persequendi* habuerit exponam. Cum ageret in partibus orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, *immolabat* pecudes et in iecoribus eorum ventura quaerebat. Tum *quidam ministrorum*, scientes Dominum, cum *adsisterent* immolanti, imposuerunt *frontibus suis immortale signum*. Quo facto, *fugatis* daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant

Inst. IV, 27, 3 sgg. Nam cum diis suis *immolant*, si *adsistat* aliquis signatam frontem gerens, sacra nullo modo *litant* nec responsa potest consultus reddere vates.

Et haec saepe causa praecipua iustitiam *persequendi* malis regibus fuit. Cum enim *quidam ministrorum* nostri sacrificantibus dominis *adsisterent, impositio frontibus signo,* deos illorum *fugaverunt,* ne possent in visceribus hostiarum futura de-

(1) *De mort.*, 12, 1; 16, 2; 30, 5; 33, 4, 8; 44, 6.
(2) Op. cit. p. 439-440.

aruspices nec solitas in extis notas videbant et quasi non *litassent,* saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu visu ait idcirco non respondere *sacra,* quod *rebus divinis profani homines interessent.* Tunc ira furens sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in palatio iussit, et in eos, si detrectassent, verberibus animadverti.

pingere. Quod cum intellegerent *aruspices,* instigantibus iisdem daemonibus quibus prosecant, conquerentes *profanos homines sacris interesse,* egerunt principes suos in *furorem* ut expugnarent dei templum seque vero sacrilegio contaminarent, quod gravissimis persequentium poenis expiaretur... sed quoniam neque accedere ad eos possunt... quos *signum immortale* munierit.

Secondo i passi che seguono, non vi è alcun popolo, alcuna nazione che non abbia accolto la religione di Cristo; e la grandezza della Chiesa e dell'Impero Romano è descritta con le stesse parole:

De M. P. 3, 4 sgg. Ecclesia... secutis... temporibus quibus multi ac boni principes Romani imperii clavum regimenque tenuerunt, manus suas in orientem occidentemque porrexit, ut iam nullus esset terrarum angulus tam remotus quo non religio dei penetrasset, nulla... natio tam feris moribus vivens, ut non suscepto dei cultu ad iustitiae opera mitesceret.

Inst. VII, 15, 15: Roma... sublata Carthagine, quae tam diu aemula imperii fuit, manus suas in totum orbem terra marique porrexit.

Inst. V, 13, 5: Cum vero ab ortu solis usque ad occasum lex divina suscepta sit et omnis sexus, omnis aetas et gens et regio unis ac paribus animis deo serviat...

La ferocia dei persecutori è espressa quasi allo stesso modo nel *De mortibus* e nelle *Istituzioni.*

De M. P. 16, 1: Vexabatur ergo universa terra, et praeter Gallias, ab oriente usque ad

Inst. V, 11, 9: Quae autem per totum orbem singuli gesserint, enarrare impossibile est.

occasum tres acerbissimae bestiae saeviebant.

Non, mihi si linguae centum (sint) oraque centum, ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas, omnia poenarum percurrere nomina possim, quae iudices per provincias iustis atque innocentibus intulerunt.

Id. 15, 3. Omnis sexus et aetatis homines ad exustionem rapti... tormentorum genera inaudita excogitabantur.

Quis enim voluminum numerus capiet tam infinita, tam varia genera crudelitatis? Accepta enim potestate, pro suis moribus quisquis saevivit... Itaque dici non potest huiusmodi iudices quanta et quam gravia tormentorum genera excogitaverint.

Inst. VI, 17, 6: Spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum dei, quibus excruciandis nova et inusitata tormenta excogitata sunt.

Nei seguenti due testi occorrono locuzioni del tutto simili:

D. M. P. 38, 1: Illud vero capitale et supra omnes qui fuerunt, corrumpendi cupiditas, quid dicam nescio nisi caecam et effrenatam, et tamen his verbis exprimi res pro indignatione sua non potest: *vicit officium linguae sceleris magnitudo.*

Inst. VI, 23, 11: Quid dicam de iis qui abominandam non libidinem, sed insaniam potius exercent?... Quibus hoc verbis aut qua indignatione tantum nefas prosequar? *vincit officium linguae sceleris magnitudo.*

Qui è necessario che ci soffermiamo un poco per non passare sotto silenzio la grave disputa sorta tra il Belser e il Brandt a proposito della frase: *vincit officium linguae sceleris magnitudo.* Il primo opina che, come nel citato passo delle *Instit.* l'autore intese esprimere tutta la sua indignazione per la pederastia, anche nel *De mortibus* abbia voluto alludere, con la frase in questione, al pervertimento sessuale di Massimino.

Il Brandt discorda dal Belser; e neppure noi crediamo che da parole così vaghe debba trarsi il senso attribuito loro dal Belser, il quale pretende di leggere nella mente dello scrittore. Ma nel tempo stesso escludiamo completamente l'opinione del Brandt che, a conferma della sua tesi, vorrebbe vedere in questa frase del *De mor-*

tibus una goffa imitazione, uno sfoggio puramente retorico del preteso plagiatore delle opere di Lattanzio. (1)

Noi sosteniamo ch'essa non solo è naturalissima, ma assai efficace a rendere i numerosi atti di inaudita crudeltà perpetrati da Massimino, per esprimere i quali *la lingua non è sufficiente, e la parola più ornata rimane inferiore alla realtà!* Basta leggere del resto i cap. 37-38, ove sono minutamente descritte le prepotenze operate da Massimino in danno de' suoi sudditi, perchè sia facile giudicare dell'opportunità e dell'efficacia della frase incriminata dal Brandt.

Ma seguitiamo nei nostri raffronti:

De M. P. 12, 5:... fanum... paucis horis solo adaequarunt.

De M. P. 16, 4... *auctor* et consiliarius *ad faciendam persecutionem.*

Inst. VI, 21, 2... futurum esse dixerunt... ut... civitates eorum solo adaequaret.

Inst. V, 2, 12: alius eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero iudicum et qui *auctor* in primis *faciendae persecutionis* fuit.

In entrambi i testi si parla di Ierocle, che in quel tempo era preside della Bitinia.

De M. P. 15, 7: Constantius... conventicula id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est.

De M. P. 16, 6: saeculum cum suis terroribus triumphasti.

Inst. V, 11, 10... sicut unus in Phrygia, qui universum populum cum ipso pariter conventiculo concremavit (2).

Inst. IV, 26, 28... mortem cum suis terroribus triumpharet.

Id. VI, 23, 29... terram triumphabit; Epit. 41 (46) 7... terram triumphabit.

Notisi l'anormale costruzione di *triumphare* con l'accusativo che trovasi soltanto in Lattanzio e in qualche scrittore dell'*Historia Augusta.* (3)

(1) BRANDT, *Ueber* etc. nei *Neue Jahrb.* etc. p. 207.
(2) Per il sostant. *conventiculum* cfr. GLAESENER in *Musée Belge,* V. n. 1, pag. 12.
(3) LIMBERG, Op. cit. (De accusativo).

De M. P. 16. 7... nefanda iussione contempta.	*Inst.* IV, 15, 9... sed verbo ac iussione faciebat. – Id. V, 11, 8... impiae iussionis necessitas.– Id. V, 13, 17... qui non tirannicas iussiones...

Iussio, voce di uso rarissimo (1).

De M. P. 18, 4... multorum sibi odia quaesisset.	*Inst.* I, 20, 6; IV, 1, 1; V, 1, 24; VII, 11, 6; 14, 3; 15, 9 – Epit. 20, 11.

In tutti i luoghi citati è usato *quaerere* invece di *acquirere*.

De M. P. 23, 9... contra omne ius humanitatis occidit.	*Inst.* V, 19, 7: contra ius humanitatis. Id. VI, 10. 8... contra ius humanitatis et fas omne spoliant cruciant occidunt exterminant.
De M. P. 24, 1: Iam propinquavit illi iudicium dei.	*Inst.* VII, 14, 3... cuius iudicii propinquare tempus ostendam. Ep. 66 (71), 1: Cum coeperit mundo finis ultimus propinquare.
De M. P. 24, 8... ei imperium per manus tradidit.	*Inst.* II, 4, 20... vixit enim usque ad senectutem regnumque per manus tradidit.
De M. P. 26, 6... quaerebat *quatenus* se a periculo... muniret.	*Inst.* IV, 27, 1: Quanto terrori sit daemonibus hoc signum, sciet qui viderit *quatenus* adiurati per Christum de corporibus... fugiant. Id. VII, 6, 7: cur aut quando aut quousque, *quatenus* homines aut quam ob rem creati?

Da notare *quatenus* adoperato invece di *quomodo*.

(1) Cfr. GLAESENER, *Les Néologismes de Lactance* (Musée Belge, V. n. 4, pag. 305).

De M. P. 27, 1... inflammatum ira.	*Inst.* VII, 17, 10: inflammatus ira,
Id. 14, 3: ira inflammatus.	
De M. P. 28, 4 (fine): tamquam Superbus alter exactus	*Inst.* IV, 14, 11: Tarquinius Superbus exactus est.

In entrambi i testi si parla di Tarquinio il Superbo.

De M. P. 30, 1: habuit inpune.	Epit. 48 (53) 5: habuit inpune.
	Id. 50 (55), 3: inpune habent.
De M. P. 33, 1: percussit eum Deus insanabili plaga.	*Inst.* VII, 15, 2: percussit Aegyptum deus insanabili plaga.
De M. P. 33, 6: *forinsecus.* Voce di uso assai scarso.	*De op. Dei* 2, 9: *forinsecus.*
De M. P. 33, 9... *inaestimabile* scatebat examen.	*Inst.* 1, 16, 7: *De ira dei* 10, 11.

In tutti i luoghi citati l'agg. *inaestimabilis* è usato nel senso non comune di *numeroso.*

De M. P. 38, 5: ingenuas virgines *imminutas* servis suis donabat uxores.	*Inst.* 1, 10, 11: omitto virgines quas imminuit.
De M. P. 44, 1: Et quamvis *se* Maxentius Romae *contineret* quod responsum acceperat periturum esse, si extra portas urbis exisset... *Commonitus est in quiete* Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis.	*Inst.* II, 8, 20: Tiberio namque Atinio homini plebeio *per quietem* obversatus esse Iuppiter dicitur... (E al § 22 parlando d'Augusto): Medico eius Artorio Minervae species obversata est monèns, ne propter corporis imbecillitatem *castris se Caesar contineret.*

Si notino le locuzioni simili: *Se Romae contineret, castris se contineret; commonitus est in quiete, per quietem... monens.*

De M. P. 44, 2: suum proprium.	*Inst.* III, 10, 9; IV, 14, 19; V, 11, 10: *De op. Dei,* 2, 3.

In tutti i luoghi sono sempre usati *suum proprium, suo proprio, sua propria:* voci quasi del tutto Lattanziane.

De M. P. 49, 4; *Insustentabili* dolore usque ad rabiem mentis elatus est.	*Inst.* VII, 16, 4: hic *insustentabili* dominatione vexabit orbem.

È da osservare l'agg. *insustentabilis* che si trova solo in qualche altro scrittore ecclesiastico.

De. M. P. 52, 2: (Deus) gregem suum partim vastatum a lupis rapacibus partim vero dispersum reficere ac recolligere dignatus est, et bestias malas exstirpare. Id. 50, 7: Sic omnes impii vero et iusto iudicio dei eadem quae fecerant, receperunt.	*Inst.* V, 24, 3: Punientur iudicio dei... vindicaturum se in eos celeriter pollicetur et exterminaturum bestias malas de terra... veniet rabiosis et voracibus lupis merces sua.

Questi esempi, che noi potremmo moltiplicare, saranno sufficienti a dimostrare che il *De mort.* riflette perfettamente la lingua e lo stile di Lattanzio.

Nè si dica che tali locuzioni usate da Lattanzio nelle sue opere, si trovino per caso nel *De mortibus:* ciò potrebbe avvenire una volta, due, ma non così insistentemente in un libretto di 52 brevi capitoli. Nè esse sono goffe imitazioni del preteso falsificatore, chè nulla vi è che non sia naturale e spontaneo nei raffronti da noi riportati, e in quelli che possono ancora rilevarsi: ciò si vede chiaramente, osserva assai bene l'Harnack, (1) dalle cure del Brandt, che cercano di provare il contrario.

CONCLUSIONE.

Poichè, come abbiamo tentato di dimostrare, nessun valido argomento è stato opposto contro la Lattanzianità del *De Mortibus,* poichè le prove su cui il Brandt vuol sostenersi tutte si dimostrano poco fondate, le nostre conclusioni non possono essere differenti da quelle cui sono arrivati quasi tutti i critici moderni, tra cui l'Har-

(1) *Die Chron.,* pag. 424 (nota).

nack, il Pichon, il Monceaux, il Bardenhewer, (1) il Belser, il Rauschen, il Seeck, lo Schanz, il De Labriolle, l'Ebert, il giudizio del quale è di tanto più autorevole in quanto egli stesso confessa (2) che, postosi a studiare il problema col desiderio di giungere a risultati negativi, pervenne invece all'affermazione dell'autenticità dell'opera, tali e tante e così evidenti essendo le analogie di pensiero e di forma.

In virtù delle quali, noi non esitiamo, come questi, a concludere che il retore latino vissuto a Nicomedia negli anni 303-305, e forse ancora 311-313, che scrisse un'opera *De persecutione* in un libro, dedicata a Donato, non è altri che il retore cristiano *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius,* o, per servirci del nome più attendibile, segnalato da S. Gerolamo, *Lucius Caecilius Firmianus qui et Lactantius.*

Saverio Anfuso.

(1) Pag. 255: il Pichon ha errato comprendendo tra gli avversari dell'autenticità anche il Bardenhewer (Pichon, op. cit. pag. 338).

(2) *Histoire de la littérature* etc., p. 97 (nota).

IL *VOTUM* DI SULPICIO SEVERO E DI S. PAOLINO DA NOLA.

Nel suo volume su Martino di Tours, il Babut, prima di esaminare i dati offerti dalla tradizione circa la vita del gran taumaturgo, ha parlato a lungo di colui, sul quale tale tradizione quasi esclusivamente si fonda, Sulpicio Severo. E nel ricostruirne la vita, oltre a varie minori imperfezioni, ha montato tutto un castello su basi, a mio vedere, assai poco solide, a proposito della conversione e della rinuncia alla vita mondana, che trassero il brillante giurista aquitano e il gran santo di Nola, amici di giovinezza, a dimenticare il fasto e la pompa del secolo nella solitudine, feconda di bene, di *Premuliacum* e di Nola.

Con questo mio studio io intendo appunto sfatare, sul fondamento di dati esterni di un innegabile valore storico, cioè delle lettere di S. Paolino da Nola, la leggenda architettata dal Babut.

È noto che le nostre fonti d'informazione per la vita di Sulpicio Severo sono le sue stesse opere, le lettere di Paolino da Nola e una breve notizia di Gennadio. (1) Originario dell'Aquitania, (2) Sulpicio nacque sotto il regno di Giuliano verso il 360, da una nobile, ma non ricca famiglia, (3) e divenne ricco solo mediante il suo matrimonio: suo padre aveva tuttavia un *patrimonium*. (4) Fece i suoi studi a Bordeaux, la più celebre università della Gallia; (5) imparò a conoscere a fondo gli autori classici, poeti e prosatori, apprese anche il greco, e divenne un vero uomo di lettere. Segnalatosi in breve in quegli esercizi oratorii, che nell'Aquitania d'allora, tanto amica dell'eloquenza accademica, conducevano spesso alla fama, alla fortuna, e talora anche ai pubblici onori, Sulpicio di-

(1) *De vir. ill.*, XIX.
(2) GENN., *De vir., ill.*, XIX; SULP. SEV., *Dial.*, I, XXVII, 2
(3) *vir genere et litteris nobilis*, GENN., *l. c.*
(4) PAUL., *Ep.*, 5, 6, p. 28, HARTEL.
(5) Cfr. JULLIAN, *Ausone et Bordeaux*, p. 86 sgg.

venne presto amico di Ponzio Meropio Paolino, il futuro S. Paolino da Nola. Era allora Paolino un giovane senatore, ricchissimo e amante dei piaceri, ma anche uno studioso, che, in attesa di proseguire la brillante carriera degli onori già intrapresa, cercava di acquistarsi fama di oratore e di poeta. Un ricco matrimonio (1) fece di Sulpicio quasi l'uguale di Paolino.

La moglie, appartenente ad una famiglia consolare, lo introdusse nell'alta società del luogo; la sua fama di oratore – non aveva ancora toccati i trent'anni e già passava per un avvocato assai eloquente – (2) lo rese noto e ricercato; le ricchezze e con esse la felicità gli sorridevano benevolmente.

È vero che presto la sua giovane sposa morì, ma la suocera Bassula, che l'amava teneramente, si mostrò liberale con lui, (3) ed egli rimase ricco.

Non sappiamo con precisione quando, ma probabilmente nel 389, insieme con l'amico Paolino, Sulpicio ricevè il sacramento del battesimo. Dico probabilmente, perchè i due passi, che di solito si citano a conferma di questa ipotesi, (4) si riferiscono, come dimostrerò meglio più tardi, non al ricevimento del battesimo, ma alla conversione dei due amici a vita monastica. Che Sulpicio fosse già vedovo, quando ricevè il battesimo, noi non possiamo dire.

Di solito i critici fanno coincidere la crisi della coscienza e della vita di Sulpicio con il luttuoso avvenimento che spezzò la sua vita sentimentale; ma essi errano, nel confondere insieme i due momenti, del battesimo e della conversione. Perchè, tra il semplice atto del ricevere il battesimo e la decisione di rompere ogni legame con la vita del mondo, per ritirarsi, poveri e soli, a vivere in un chiostro, c'è, come ognun vede, un abisso. Ora appunto della moglie di Sulpicio noi non sappiamo se fosse ancor viva al tempo del battesimo; possiamo invece affermare che fosse già morta al momento della conversione. (5)

(1) Cfr. Paul., *Ep.*, 5, 5, p. 28.

(2) Paul, *Ep.*, 5, 5, p. 28: *in fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens.*

(3) Paul., *Ep.*, 5, 5, p. 28: *socrum sanctam omni liberaliorem parente.* Sulpicio nell'Ep., 3, 2, parla a Bassula degli schiavi *qui in ius nostrum ex tua potissimum liberalitate venerunt seque adhuc tuos quam meos esse memineruni.*

(4) Paul., *Ep.*, 11, 5, p. 64: [*dominus*] *pariter* [*nos*] *ut geminos ab utero carnis extraxit et pariter adsumpsit,* e 11, 6, p. 65: *et uno et tenore propositi et tempore conversionis apparuit.*

(5) Paul., *Ep.*, 5, 5, p. 28: *neque te... post coniugium peccandi licentia et caelebs iuventa ab angusto salutis introitu... revocare potuerunt.*

Il Babut ha cercato di dimostrare che i due amici formularono i loro voti di castità e di povertà nel momento stesso del battesimo, e ciò per trovare una prova di più a conferma della sua ipotesi che Paolino e Sulpicio fossero seguaci delle teorie priscillianiste. « Quando discesero i gradini del battistero, dice il critico francese,[1] e, secondo il rito, dichiararono di rinunciare a Satana, alla sua pompa e alle sue opere, essi intesero rinunciare al mondo stesso, alla carne e agli interessi umani. Poichè il cristianesimo sembrava loro confondersi con l'ascetismo, il rito antico dell'entrata del catecumeno nella chiesa aveva per loro cambiato di senso, e indicava l'entrata del cristiano nella santità. Ora questa dottrina rigorosa, e l'interpretazione nuova del rito battesimale, che ne era la conseguenza, non si incontrano, fatta eccezione per gli scritti di Paolino, e per il fatto del battesimo di Paolino e di Sulpicio, che nei libri di Priscilliano. » [2]

Queste le affermazioni del Babut; le quali, per quanto speciose, cadono, dinanzi ad una oggettiva valutazione delle fonti storiche. Narriamo pertanto ordinatamente i fatti sulla base di queste fonti.

Dopo ricevuto il battesimo, Paolino lasciò Bordeaux, e andò a stabilirsi nella patria di Terasia, ove possedeva dei beni, e ove si dedicò ad una vita di calma e di ritiro, tutto assorto nelle cure della famiglia e nel servizio di Dio. Fu lì, e non a Bordeaux, che a poco a poco si maturò in lui il desiderio di darsi a vita monastica e distaccarsi completamente dal mondo. Se Paolino avesse nel 389 pronunciati i suoi voti a Bordeaux, come potrebbe spiegare il Babut, altrimenti che con uno spergiuro, il fatto che egli arde dal desiderio della paternità, e che questo desiderio vede, dopo lunga attesa, coronato dalla nascita del piccolo Celso? [3] Questa trasgressione sarebbe stata certo assai più grave della lentezza a divenir povero, che il Babut rimprovera a Severo. [4]

Fu invece appunto la morte di quel piccolo, tanto desiderato e vissuto solo otto giorni, che diede il colpo decisivo al proposito di Paolino e Terasia, già sorto e ingigantito per altre vie, di osservare la continenza, di vendere tutte le loro proprietà per distribuirne il ricavato ai poveri, e di ritirarsi a Nola presso la tomba di San Felice.

Non era la prima volta che uomini nobili e ricchi, persuasi che

(1) *S. Martin de Tours*, p. 30.
(2) Cfr anche BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, p. 3, n. 1 e p. 37-38.
(3) Cfr. PAUL. *Carm.*, XXXI, 601 sgg.
(4) BABUT, *S. Martin*, p. 32.

la religione di Cristo richiedeva la povertà e la rinuncia ad ogni godimento terreno, si votavano al celibato, o, se maritati, alla continenza, vendevano i loro beni, si appartavano dalla società dei loro simili, e, ridottisi in solitudine, si sottoponevano ad ogni sorta di austerità, allo studio esclusivo della Bibbia e alla predicazione del loro evangelo di rinuncia. Anche l'Aquitania e la Spagna avevano visto, in meno di quindici anni, svolgersi ed afforzarsi questa sublime corrente d'ascetismo. Ma l'esempio di Paolino suscitò grande rumore. I cristiani zelanti trassero da esso argomento di somma gioia; ma i pagani e i cristiani meno zelanti lo trattarono da pazzo, e i parenti e gli amici lo abbandonarono. Però Paolino rimase insensibile all'avversa corrente suscitata dalla sua condotta. Se il mondo lo rinnegava, egli rinnegava il mondo, e copriva di profondo disprezzo tutto ciò che non era di Dio e del suo servizio.

E Sulpicio? Che cosa era avvenuto di lui dopo il battesimo? Presumibilmente egli, rimasto a Bordeaux, vi aveva continuato la sua vita di affari, pur essendo e conservandosi buon cristiano. Ma c'era chi non poteva e non voleva disgiungere la propria sorte dalla sua; c'era chi pensava a far di lui, cristiano, un asceta ed un santo.

Paolino, dal suo ritiro della Spagna, dovè conservare intensi rapporti epistolari con l'amico di gioventù, informarlo man mano dei disegni che si maturavano nella sua mente, cercare di farsi di lui un compagno e un alleato.

La prima lettera che conserviamo di Paolino, scritta nel 394, poco dopo la sua ordinazione sacerdotale a Barcellona, e poco prima della sua partenza per Nola, accenna chiaramente a lettere precedenti sue e di Sulpicio, che a noi non sono pervenute. (1) E in questa stessa lettera si parla, come di cosa ormai fissa e decisa, di un *voto* comune dei due amici e della comune partenza per Nola.

Festina venire ad nos. – scrive Paolino; e, dopo aver narrata la sua ordinazione sacerdotale, aggiunge: *scito tamen* VOTI COMMUNIS *eodem domino praestante* SALVAM ESSE RATIONEM, *nam ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non adligarer.* (2)

(1) PAUL., *Ep.*, I, 10, pp. 8-9: *nos modo in Barcinonensi,* UT ANTE SCRIPSERAM, *civitate consistimus.* POST ILLAS LITTERAS QUIBUS RESCRIPSISTI etc.

(2) PAUL., *Ep.*, I, 10, pp. 8-9. Cfr. i passi prima citati, e dai critici riferiti al battesimo, II, 5, p. 64 e II, 6, p. 65.

Il *voto,* dunque, fatto insieme dai due amici, era quello di vendere ciascuno i propri beni, e di recarsi a vivere insieme a Nola, presso la tomba di S. Felice; e la prova decisiva che tale voto non fu fatto, come vorrebbe il Babut, al momento del battesimo, ma concordato più tardi, per lettera, durante la dimora di Paolino in Ispagna, sta appunto in un passo della lettera 5 di Paolino. (1)

Il santo di Nola mette a confronto le condizioni spirituali sue e dell'amico al momento della conversione, allo scopo di esaltare, in un sublime slancio di cristiana umiltà, i meriti dell'amico al di sopra dei propri. « Tu lodi in me virtù che io non mi riconosco – scrive Paolino: – anzi, nella difficile opera della conversione il merito tuo è assai maggiore del mio. Io ero più vecchio di età, più debole di salute; i grandi dolori sofferti nella vita (più grave di tutti la perdita del piccolo Celso) avevano ridestato in me *odium rerum inquietantium,* e accresciuto, per la necessità che ha l'animo umano di appoggiarsi su di una speranza, l'amore della fede. Inoltre io mi ero ormai già allontanato dalla cosa pubblica e dallo strepito del foro, e avevo cercato nell'ozio della campagna e nella tranquillità domestica la pace ed il riposo. (Si noti come questo passo riesce chiaro, se si ammette che la conversione di Paolino avvenne in Ispagna: non si capirebbe invece, se la si ponesse a Bordeaux, all'epoca del battesimo). Ero quindi già staccato dal mondo, quando mi decisi a dirgli solennemente addio. Tu invece ti sei convertito al Signore per un miracolo maggiore, perchè, più giovane di età, più circondato di lodi, non privo di ricchezze, e vivendo ancora in mezzo allo strepito del foro, dove tenevi la palma di facondo oratore, improvvisamente *(repentino impetu)* scotesti il servile giogo del peccato e rompesti i vincoli della carne e del sangue. Nè ti trattennero le tue ricchezze, venute a te dal tuo matrimonio in una famiglia consolare; nè la libertà di peccare e la vita di celibe dopo le nozze (si ricordi che la moglie di Sulpicio visse poco tempo dopo il matrimonio) potettero trarti *ab angusto salutis introitu et arduo itinere virtutis in mollem et spatiosam multorum viam.* »

Le pratiche per il *voto* comune, dunque, furono sicuramente iniziate durante la dimora di Paolino in Ispagna, e nel 394, cioè al momento in cui Paolino è pronto a mettere in atto il suo disegno, e al tempo della prima lettera paoliniana pervenuta sino a

(1) Paul., *Ep.,* 5, 4-5, pp. 27-28.

noi, l'accordo è già fra i due contraenti pienamente raggiunto. Sulpicio ha infatti venduto parte dei suoi beni, (1) ed è pronto a partire, per raggiungere l'amico a Barcellona, (2) quando improvvisamente, caduto ammalato, non può per il momento mettere in atto il suo disegno. (3)

Paolino se ne dolse amaramente, e non cessò per lungo tempo di spingere e persuadere l'amico a non rinunziare alla promessa fatta, e a raggiungerlo a Nola; e quando vide che egli non riusciva a decidersi, giunse perfino ad esprimergli il suo timore che il Santo di Nola non punisse su di lui amaramente la trasgressione del *voto* fatto. Il che significa a chiare note che il *voto* era appunto quello indicato da me. (4)

I passi più significativi sono quelli della lettera 17, 3, p. 126: *revellere de animis nostris spem istam necdum possumus, qua praesumimus te videndum amplectendumque nobis dono domini* IN SEDE AC SINU DOMINI MEI, COMMUNIS PATRONI FELICIS, CUI VOTA TUA TOTIENS CONTESTATUS SUM ET PROMISSA RECITAVI, *quotiens a te mihi cauta reminisceris. si fefellimus martyrem veritatis, non opinor te solum statuendum huius culpae reum, verum qui spopondi quod credidi; tu, quaeso... dum tempus est, videas ne tanto confessori, tam potentis gratiae apud Christum sancto isse videaris infitias;* e 17, 4, p. 127: *iuste fateor et merito Martinum frequentari, sed dico iniuste perniciosque Felicem ab eodem, qui illum honoret,* PROMISSIS INANIBUS LUDI VEL SECURA PROMISSI IAM UT ABOLITI DISSIMULATIONE CONTEMNI... *tibi forsitan mens fortior et anima robustior... tantam ministret fiduciam, ut magnorum fidei et operationis tuae meritorum compensatione* DELICTUM HOC, QUO DOMINUM MEUM FELICEM, *quod obsit,* LAESERIS, *diluendum putes... verum ego... fateor ut pro te etiam tuta timeam.*

Dopo la lettera 17, che è del 398, non troviamo più in Paolino accenni al voto comune e alla trasgressione di esso da parte

(1) PAUL., 1, 1, p. 2: *indicasti augmentum patrimonii in caelestibus, quod salubriter praesentium onerum decoctione fecisti, fragilis substantiae pretio caelum Christumque mercatus.* Cfr. *Ep.*, 5, 5-6, p. 28.

(2) PAUL., *Ep.*, 1, 11, p. 9: *veni igitur ante pascha...; quod si iam ad itineris ingressum propitio deo vis occurrere, post pascha in nomine Christi proficiscere. sed credimus in domino nostro, quia tibi desiderium nostri flagrantius inspirabit, ultra pascha tempora ad nos tua proferre sustineas. iter quantum sit et puer unanimitatis tuae renuntiabit, qui ad nos de Elusone, octava, ut adseruit, luce pervenit.*

(3) PAUL., *Ep.*, 5, 8, p. 30.

(4) PAUL., *Ep.*, 5, 9, p. 31; 5, 15, pp. 34-35.

dell'amico: segno evidente che nelle sue risposte Sulpicio era riuscito a convincere il devoto di S. Felice ch'egli non riusciva ad allontanarsi dalla terra, ove il suo S. Martino era vissuto e ove giaceva il suo corpo, e che il suo *voto* poteva dirsi sciolto ugualmente a Tours che a Nola.

Poichè il vero motivo, per cui Sulpicio non raggiunse Paolino dopo la malattia, fu l'ammirazione e la venerazione per il gran santo di Tours.

Quando propriamente ebbero origine i rapporti personali fra Sulpicio e Martino, è controverso fra i critici: secondo il Babut, (1) essi furono di brevissima durata, poichè cominciarono nel 396 e Martino morì nel 397: il Delehaye invece (2) li riporterebbe più indietro. Infatti la testimonianza di Paolino da Nola che, nella citata lettera 17, 4, p. 127, rimprovera a Sulpicio di non essere stato capace di recarsi una sol volta a Nola, mentre tante volte ogni anno compiva il viaggio da Eluso a Tours *(cum intra annum eadem opera ad nos potueris pervenire ac recurrere, qua Gallicanas peregrinationes tot annis frequentas, et iteratis saepe intra unam aestatem excursibus Turones et remotiora visitas)*, è anche, a mio vedere, assai esplicita. Che andava a fare Sulpicio a Tours, se non per visitarvi il santo taumaturgo? Il Babut distrugge questa testimonianza, interpretandola nel senso che Paolino allude ai *pellegrinaggi* di Sulpicio alla tomba di Martino. Ma non è riuscito difficile al Delehaye di convincere il critico francese di errore con la semplice osservazione che, essendo la lettera 17 di Paolino del 398, e non potendosi la morte di Martino collocare più indietro del 397, la frase paoliniana *tot annis frequentas* mancherebbe di significato, se volesse alludere ad una tomba schiusasi da appena un anno.

Io credo che la prima visita di Sulpicio a Martino si possa riportare al 394 o, al massimo, al 395. Guarito cioè appena dalla malattia che gli aveva impedito di sciogliere il suo voto, Sulpicio, attratto dalla fama del vescovo di Tours, si recò a visitarlo. L'accoglienza ospitale che ricevette presso di lui, la cura paterna con cui Martino lo sorresse nelle sue titubanze, lo confortò nei suoi dubbi, lo consigliò ad abbandonare il secolo e ad imitare l'esempio

(1) *S. Martin de Tours*, p. 54 sgg.

(2) *Anal. Bolland.*, XXXVIII, 1920, pp. 5-136. Cfr. anche la relazione particolareggiata delle argomentazioni del dotto bollandista in *Didask.*, N. S., II, 1924, p. 183 sgg.

di Paolino, *qui solus paene his temporibus evangelica praecepta complesset* (1) – è noto che Sulpicio, pur avendo, subito dopo il voto fatto insieme con Paolino, venduto parte dei suoi beni, non mise compiutamente in atto la sua decisione di staccarsi dal mondo, se non due anni dopo la morte del suo patrono – avvinsero con tanta tenacia l'anima del giovane, ch'egli moltiplicò negli anni successivi le sue visite, e, dopo che il santo vescovo chiuse gli occhi nel sonno eterno della morte, ritenne doveroso recarsi di tanto in tanto in pio pellegrinaggio a inginocchiarsi riverente dinanzi alla tomba di lui. Tours e *Premuliacum* sostituirono pertanto Nola nell'applicazione pratica del *votum,* fatto da Sulpicio per esortazione di Paolino. Nè per questo Sulpicio pensò mai di essere spergiuro, poichè egli sentiva di agire, in forza di uno stesso amore e per impulso di una stessa fede, in conformità dei consigli e dei voleri del suo grande amico lontano.

Una sola infatti è la via della rinunzia e della penitenza che Dio segna ai suoi figli più perfetti, ed essa si può percorrere in tutta la sua lunghezza, in qualunque angolo della terra l'uomo prescelto si trovi; come pure, una essendo la potenza divina che opera nei santi e nei martiri, tutta intera essa si venera con l'omaggio devoto che si rende all'uno o all'altro degli spiriti magni, in cui l'Onnipotente volle segnare più profonda l'orma della sua grandezza.

UMBERTO MORICCA.

(1) SULP., *Vita Martini,* 25, 4-5, p. 135 Halm.

RECENSIONI.

Léon Homo. **L'Empire Romain**. Payot, Paris, 1925.

Ecco un libro che potrà interessare i lettori del *Didaskaleion* in quanto espone in circa quattrocento pagine di chiara sintesi, con un tono sobrio e prudente tra lo scientifico ed il divulgativo, le vicende ed i problemi dell'Impero Romano, che sono così intimamente connessi alla vita del Cristianesimo primitivo. L'opera è divisa in tre grandi capitoli: *le gouvernement du monde, la défense du monde, l'exploitation du monde*. Dall'anno 44 avanti Cristo fino al 476 tutti i problemi di carattere militare, politico ed economico sono affrontati ed esposti con una certa competenza innegabile nell'Homo, direttore della *Revue Historique,* dove è già venuto pubblicando da anni diversi articoli sull'Impero specialmente nel III secolo. Ciò che in primo luogo non si riesce a spiegare si è l'introduzione ex abrupto colla tragedia delle idi di marzo del 44, senza una visione dei precedenti che dai Gracchi a Silla, al primo e secondo triumvirato hanno creato la situazione nuova in cui sorge e s'afferma il nuovo governo imperiale; tanto più che proprio l'Homo ci ha fornito quest'anno stesso un altro volume, sull'Italia della Roma republicana, a cui poteva connettere logicamente questo sull'Impero. La storia non conosce soluzioni di continuità e chi legge un lavoro che ha pretese scientifiche ha diritto che non gliene si lasci neppur l'impressione. Ad ognuno dei capitoli minori l'autore premette un apparato bibliografico, distinguendo testi, documenti giuridici, papiri, iscrizioni, monete, monumenti figurati, opere diverse; concetto assai pratico ed opportuno evidentemente; ma proprio in tale apparato si rivela una mentalità imperdonabile. A parte la deficienza anche nella bibliografia straniera, noi invano cercheremmo una sola citazione di quanto, non da oggi soltanto s'è fatto e scritto in Italia per la storia dell'Impero Romano. Nè sappiamo se ciò debba attribuirsi ad ignoranza o malafede. L'aver poi considerato sempre superficialmente il problema del Cristianesimo, mentre dimostra disinvoltura ed acume nell'esame degli altri fra cui svolgevasi la vita dell'Impero, costituisce un secondo addebito non lieve per l'Homo. Così mentre avrebbe potuto darci un'opera di grande pregio per diffondere una conoscenza critico-sintetica, cara

anche fra noi, di quella ch'è la nostra antica storia nei suoi massimi problemi, il suo lavoro è un contributo sì, ma assai parziale ed imperfetto, da usare con cautela ed opportunamente completare colla nostra buona e copiosa produzione ch'egli ha voluto omettere.

LUCA DE REGIBUS.

V. USSANI. **Historiarum liber primus**, attribuito a **Egesippo**, edito in *Atti dell'Accademia di Lettere e Arti*. Venezia, 1922.

Già dal 1906 era comparso un notevole articolo dell'Ussani sulla questione egesippea, negli *Studi Italiani di Filologia classica*. Ivi l'U. dimostrava sicura conoscenza della bibliografia riferentesi al pseudo-Egesippo e recava il contributo pregevole dei suoi studi intorno al testo e alla autenticità di esso. Per questo fatto ed anche per gli altri studi dall'U. dedicati ad autori latini cristiani, gli era stato dato l'incarico dall'Accademia Viennese delle Lettere e delle Arti di procurare un'edizione critica di questa versione latina dell'opera di Flavio Giuseppe che sarebbe uscita nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vindobonense*. Ed egli già aveva ultimato il suo lavoro, quando il sopravvenire della guerra europea ne impedì la pubblicazione. Più tardi, nel 1922, volle offrire un saggio del suo lavoro coll'edizione del I libro soltanto, comparsa fra gli Atti dell'Accademia Veneta di Lettere e d'Arti, a Venezia.

Dopo d'aver diligentemente collazionato tutti i codici del pseudo-Egesippo delle Biblioteche d'Europa e dopo un minuto ed accurato esame di essi l'U. pose come base della sua edizione critica il codice Ambrosiano (M) del secolo VI-VII e il Cassellano (C) del secolo VIII-IX che risultarono ambidue derivati da un codice anteriore ch'egli designa α, ora perduto. Tenne però conto anche degli altri, specialmente del Torinese Latino (T), del Leidese, del Bernese, del Vaticano-Palatino, e di altri ancora. Nè lasciò da parte le anteriori edizioni di quest'opera; principale fra queste quella del Weber e Caesar del 1864, i quali però s'erano basati per la loro edizione sul codice Cassellano. Cosicchè in calce ad ogni pagina del libro I da lui edito stanno raccolte e brevemente discusse tutte le varianti dei vari codici. In questa parte dell'opera ch'egli aveva in animo di pubblicare intera, abbiamo dunque un saggio di quello che fu il suo lavoro paziente e diuturno e prove evidenti della serietà e del valore dell'opera sua, che vorremmo presto vedere completata.

Anzitutto bisogna identificare colui che i codici chiamano *Hegesippus*. Tanto il Vogel, (1) il quale ha riscontrato frequentemente dopo il X se-

(1) *De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete*, München, 1880, p. 48.

colo tale forma che equivale al nostro Giuseppe, quanto il Teuffels-Schwabe (1) riconoscono in Hegesippus una evoluzione del nome Ἰώσηπος trascritto latinamente con Josippus, poi divenuto Egesippus ed infine Hegesippus. E questo è precisamente quel Flavio Giuseppe, noto nella storia letteraria greca come autore dei 20 libri di Antichità Giudaiche, dei 7 libri della Guerra Giudaica e dell'apologia in favore dei Giudei scritta contro il grammatico Apione. Le opere sue furono molto lette nei primi secoli del cristianesimo, come quelle che più d'ogni altra potevano ricordare agli occidentali la storia e gli avvenimenti del popolo ebreo prima di Cristo. Ma accanto al testo greco si lessero anche traduzioni in latino del genere di quelle fatte p. es. da Rufino per altre opere attinenti al Giudaismo. Ed appunto fino a noi è giunta in appendice alle opere di S. Ambrogio, la traduzione di cui parliamo. Essa consta di 5 libri ed è l'opera già accennata di Flavio Giuseppe sulla Guerra Giudaica. Soltanto che mentre i primi 4 libri corrispondono, quanto alla partizione, ai primi 4 dell'originale greco, il 5 libro del traduttore contiene i libri 5, 6, 7, dell'originale.

L'età di questa traduzione la possiamo desumere da alcuni passi dove (come libro III, 5), si parla dell'Imperatore Gallieno (254-268 d. C.) oppure (2) dove si accenna ad una spedizione fatta dal padre di Teodosio in Britannia nell'anno 367 e anche indirettamente dal fatto che non si parla mai delle invasioni barbariche; quindi possiamo porre come *terminus ante quem* l'anno 375 fissando la data della traduzione negli anni 367-375. L'Ussani anzi la vorrebbe composta nel 370 circa, sotto l'impressione della riconquista della Britannia, fatta da Teodosio. Il Bardenhewer (3) basandosi su una citazione di un palimpsesto di Bobbio inferisce che vi fossero due redazioni in latino di quest'opera, una in 5 libri, un'altra in 7 forse di Rufino, ma questa notizia manca di altre prove che la confermino.

Le principali edizioni fattene prima di quella dell'Ussani sono: Editio princeps, Parigi, 1510; curata da C. Gualthero; Colonia 1559-1575; quella pubblicata in Bibliotheca Patrum Maxima (1677) vol. V, pagina 1123; quella in Gallandi, vol. VII 653, in Migne, PL., XV, 1922; importante quella del Weber e del Caesar, Marburg, 1864, i quali però si basarono specialmente sul Codex Cassellanus (sec. VIII-IX). Del valore di questi Codici discute ampiamente l'Ussani (4) il quale, come ho detto, nella sua edizione recente del I libro tenne come base i Codici Ambrosiano (M) e Cassellano (C).

Il cosidetto Egesippo viene usato e citato già da Eucherio (metà del V sec.), da Isidoro, da Adamnanus († 704), descrittore dei Luoghi Santi,

(1) *Gesch. der lat. Litt.* p. 1023 § 433.
(2) III, 15, 24.
(3) *Gesch. der altkirchl. Litt*, III, p. 505.
(4) *Studi ital. di Filol. class.*, 1906, p. 340 e segg.

da Beda, dá Widukindo. Se ne ebbe perfino una rielaborazione metrica. (1) Nel XII secolo leggiamo in Guglielmo Malmesburiense (*De gest. regum angl.*, Francoforte, 1601, p. 138, 25): « Cuius situs commemorarem nisi aviditatem meam praeoccupasset Ambrosiana in Hegesippo facundia, » citazione quindi importantissima per ciò che riguarda l'autenticità, o paternità che dir si voglia, di quest'opera.

Ma ormai dobbiamo un po' vedere chi possa essere stato il traduttore dell'opera di Flavio Giuseppe. Questa fu per molto tempo una *vexata quaestio;* (2) oggi i migliori studiosi concordano nell'attribuirla a S. Ambrogio. Di opinione contraria sono il Vogel nel cit. vol. e in *Zeits. für österr. Gymm.* 34 (1883) p. 241 e il Klebs, (3) lo Schanz, lo Scholz (4) che accede al punto di vista del Wittig, (5) cioè che l'autore ne sia un certo ebreo di nome Isaak, poi convertitosi al Cristianesimo. E non c'è da stupire di tanta varietà di opinioni, quando perfino Cassiodoro (*Inst. div. litt.* XVII) così si esprimeva: « quorum (scilicet Belli Judaici VII librorum) translationem alii Hieronymo, alii Ambrosio, alii deputant Rufino: quae dum talibus adscribitur, omnino dictionis eximiae merita declarantur. » Ma in favore dell'ambrosianità dell'opera di cui parliamo si dichiarano il Landgraf, il Gronovius, il Mazocchi, il Rönsch, autore dell'opera: *Die lexicalischen Eigenthumlichkeiten des sogenanntes Hegesippus.* Massimiliano Ihm, profondo conoscitore delle opere di S. Ambrogio ed autore degli *Studia Ambrosiana,* il Fleckeisen (in *Jahrb. Supplementband,* 17 (1890), il P. Arnelli O. S. B. e ultimamente con solidi argomenti l'Ussani. Credo opportuno riportare qui brevemente gli argomenti che mi paiono di maggior peso in favore della tesi, possiamo dire, ambrosiana.

Anzitutto uno dei più importanti codici come il Vat. Pal. così comincia: « Incipit tractatus sci Ambrosii epi de historia Iosippi captivi translata ab ipso (!) ex graeco in latinum. » Ed i codici M e C recano alla fine del I libro: « Egesippi liber primus explicit, incipit secundus Ambrosi episcopi de grego (sic!) translatus in latinum. » Abbiamo già recata la citazione di Guglielmo Malmesburiense che accanto a quelle or ora addotte, ci sta a dimostrare chiaramente per quale motivo è qui messo in relazione il grande Vescovo Milanese con Flavio Giuseppe. Eppoi l'età della traduzione coincide col tempo in cui Sant'Ambrogio, allora catecumeno, poteva avere circa 30 anni, come pensa l'Ussani. Infine è

(1) E. DUEMMLER, cfr. anche MANITIUS, *Gesch. der lat. Litt. des Mittelalters,* I, p. 742.

(2) Una storia della questione vedila anche in VALLARSIUS, Migne PL, XXI, 258 e nel citato vol. del Vogel.

(3) *Das lat. Geschichtenwerk über den jüd. Krieg.* (Festschrift für L. Friedländer, pag. 232), Lipsia 1895.

(4) *Die Heges. Ambros. Frage* in *Kirchengesch. Abhand.* 8 (1909) p. 151.

(5) *Der Ambrosiaster Hilarius.* (Sdraleks Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 8, 1909, pag. 151. Cfr. SCHANZ, § 811).

tale la somiglianza di stile che noi riconosciamo subito la penna di S. Ambrogio anche in quest'opera, che pure anche per il soggetto differisce notevolmente dalle altre opere di lui. Tanto il nostro traduttore quanto Sant'Ambrogio imitano spesso Sallustio; inoltre una sorprendente somiglianza offrono p. es. i seguenti tratti: *De b. J.* V, 53 con S. Ambrogio *De exc. frat.* (MIGNE XVI, 1316) tanto che lo Schenckl [1] ebbe a dire: « Ambrosius haud raro quae in aliis libris exposuerat, eaque isdem fere verbis usus, repetere solet ». Alcuni però obbiettano che non può essere stato S. Ambrogio l'autore della traduzione, perchè l'opera spira un odio fanatico contro gli Ebrei. Possiamo rispondere che Ambrogio potè compierla quando non era che catecumeno, e che del resto Flavio Giuseppe stesso, nei libri IV e V specialmente, inveisce, e non a torto, contro i suoi connazionali e che al postutto Ambrogio era figlio d'un prefetto della Gallia, ma era cresciuto a Roma e quindi prima di essere cristiano avrebbe odiato, come tutti i Romani, le genti d'Asia, nate fatte per la schiavitù. In ciò non avrebbe fatto che imitare Tacito che ribocca di odio antigiudaico nelle sue opere storiche. Il Vogel sosteneva che il traduttore fosse un ebreo convertito e vorrebbe a conferma di ciò addurre alcuni passi che però possono facilmente valere contro la sua opinione. Anzi è provato che il traduttore non sapeva di Ebraico da alcune etimologie che sembrano erronee. Quanto ad alcune terminologie tecniche, continua l'Ussani, non bene rese in latino, la colpa risale in parte al testo greco e in parte al fatto che S. Ambrogio potè avere frainteso. Eppoi vi sono troppe reminiscenze letterarie latine di Terenzio, di Virgilio, di Orazio, Cicerone, Sallustio, Tacito, Curzio Rufo, per sospettare nel pseudo-Egesippo un Siro o per lo meno un orientale. Oltre a ciò vi sono molti esempi ed episodi celebri della storia o della tradizione antica dei Latini, come le narrazioni su Fabio Cunctator, su Clelia, su Muzio Scevola, che stanno a dimostrare la romanità profondamente sentita del nostro scrittore.

Gli argomenti di maggior momento sono quelli recati dagli studiosi della latinità del pseudo-Egesippo, ad es., dal Gronovius, dal Mazocchi, dal Rönsch, dall'Ihm, dal Landgraf il quale, per esempio, mette in evidenza nel suo studio alcune concordanze morfologiche dei due autori, nei vocaboli, nella frequenza dell'allitterazione e dell'omeoteleuto: quanto al loro pensiero, esso s'incontra spesso, anzi uno sembra imitare l'altro, così che all'Ussani fu facile identificarli senz'altro in una sola persona.

Ma una prova non insignificante in favore dell'ambrosianità del nostro A. ha recato poi l'Ussani esaminando il ritmo della prosa nelle opere di S. Ambrogio, ritmo che fu, come è noto, tutt'altro che trascurato dai Padri della Chiesa e che dall'esame delle *clausulae* ci obbliga a

[1] *Ambrosii opera*, Pars I.

riscontrare una metodica concordanza fra S. Ambrogio e il pseudo-Egesippo, nel quale anzi troviamo prevalenza assoluta del cretico ed invece pochi ditrochei formanti la *clausula minor*. E quindi l'Ussani, (1) esaminato con minuta analisi, a mo' d'esempio, l'esordio dell'opera, trova (p. 299, vol. cit.) « una prosa che, per la ricchezza ritmica, può paragonarsi a quella di Apuleio, mentre, a differenza di questa, non si discosta dalle norme del *numerus* ciceroniano. » Come dicemmo, l'opera fu forse fatta verso il 30° anno di vita di S. Ambrogio, ma può darsi, secondo l'Ussani, anche data l'incertezza della tradizione manoscritta, che l'opera abbia visto la luce più tardi e non col nome di Ambrogio (p. 312), il quale morto nel 398, forse aveva lasciato tale traduzione fra le sue carte, finchè chi le trovò, per un riguardo forse a lui che le aveva composte da giovane, le pubblicò senza il suo nome. Il quale, noto certo al fortunato scopritore di esse, finì per penetrare parzialmente nei manoscritti e nella tradizione.

Quanto all'originalità di S. Ambrogio come traduttore, essa è da considerarsi in quanto che ogni sua parte è pervasa di senso cristiano e un palpito potente di idealità cristiane pulsa e vibra nelle pagine, altrimenti monotone e piatte dell'originale greco, mentre quanto alla tecnica, per così dire, che lo guidò nel rendere le pagine dell'autore greco con un latino che ha certe sue indiscutibili bellezze c'è da osservare, specialmente dopo gli studi fatti dal Giri su quest'argomento, che gli antichi consideravano l'opera del traduttore sotto un aspetto molto più libero ed ampio di noi. Ad es. Macrobio dice che Cicerone nel VI libro *De Republ.* capp. 25-26 traduce « ad verbum » cioè letteralmente il *Fedro* di Platone, mentre noi moderni ci accontenteremmo di dire soltanto che il grande Arpinate ha qui rimaneggiato l'opera Platonica inserendone nel suo *De Republ.* un puro e semplice riassunto. Così mentre l'autore moderno ha in animo di fare sempre opera obbiettiva accontentandosi di tradurre, non di tradire l'originale, l'antico invece prende dal suo autore la materia, ma vi aggiunge il suo proprio spirito in modo da renderla accetta e gradita ai contemporanei ed ai connazionali suoi, e nel caso nostro, ai cristiani d'Occidente. Nemmeno è lecito inferire, come fece il Klebs, dalle analogie di stile tacitiano, che il Nostro si sia servito di Tacito come di una fonte di primaria importanza (Hauptquelle), tanto più che Tacito era inviso agli scrittori cristiani. Di più è stato dimostrato che specialmente nelle descrizioni di località il Nostro non imita già Tacito, ma attinge largamente da un testo corografico o di Solino o di Plinio il Vecchio o forse di altri ancora, ciò che si riscontra anche nelle altre opere veramente e comunemente attribuite a S. Ambrogio. Anzi nel confronto (2) coll'opera analoga di Rufino il quale nella

(1) Vol. cit. p. 299.
(2) Ussani, Vol. cit. p. 263.

sua traduzione aveva mutati i nomi macedonici dei mesi, troviamo che il Nostro invece li conserva.

L. Klebs poi ebbe a notare una certa libertà nell'ordinare la materia e nel trattarla, di modo che ci occorrono nell'opera del nostro A. larghe amplificazioni od interpolazioni retoriche, discorsi resi molto più coloriti e vivaci che non quelli dell'originale, od episodi, come quello degli amori di Paolina e Mundo, dove le differenze fra i due testi saltano addirittura agli occhi, o violente apostrofi contro i Giudei ostinati a non riconoscere il Messia (a questo proposito basta leggere l'esordio) e le 35 citazioni bibliche che dimostrano nel traduttore la conoscenza dei Sacri Testi.

Però non risulta provato specialmente da alcune di queste citazioni ch'egli si sia servito della traduzione Volgata di S. Girolamo.

Dunque sia nel contenuto storico del volume fortemente interessante per i cristiani dei primi secoli, sia nel modo con cui il traduttore seppe rendere più vivace e dilettosa la narrazione, sia ancora nell'autorità grandissima di chi aveva compiuto questa traduzione vanno poste le ragioni principali per cui quest'opera fu ricercata e letta nell'antichità. Tanto più che lo scopo morale certo prefissosi da S. Ambrogio fu quello di dimostrare ai cristiani il procedere della divina giustizia contro la proterva ed ostinata mentalità giudaica.

Anche nel nostro A. come nel Grande d'Ippona, troviamo che lo scopo dell'opera è quello di trarre ammaestramenti morali dalla Storia, la quale sempre dovrebbe essere « magistra vitae. »

LUIGI DAL SANTO
Studente dell'Univ. Catt. di Milano.

CHARLES – F. JEAN. **Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens.** (Monografie del Collegio Alberoni di Piacenza n. 3). Parigi, Geuthner, e Piacenza, Collegio Alberoni, In 8°, pp. 176. Con figure e una tavola. Fr. 10.

L'Autore di questo importante studio è un orientalista di professione e di missione, già noto per altri lavori, specialmente per l'opera: *Shumer et Akkad* (1923) e per una Storia letteraria degli Assiro-Babilonesi (1924). Appartiene alla Congregazione dei RR. PP. Lazzaristi, e i suoi titoli di studio sono dei più persuasivi: *Ancien élève de l'École du Louvre; Diplômé de l'École des Hautes Études; chargé de Mission archéologique en Orient; lauréat de l'Institut.* Egli fu per otto anni professore nell'almo Collegio Alberoni di Piacenza, dal 1907 al 1914, e ai suoi antichi allievi di quel celebre Istituto è dedicato questo volume, che all'assiriologia e agli studi di Storia delle Religioni porta un notevolissimo contributo.

L'Autore si propone di chiarire il concetto che i popoli Sumero-

Accadici del bacino Eufrate-Tigri ebbero dei rapporti fra l'uomo e la divinità, in quanto questi rapporti implicano obbligazioni, e l'oblío di queste obbligazioni una colpa suscettiva di pena. Nello svolgere la sua minuziosa ricerca, il valente assiriologo si propone di rettificare le conclusioni di alcuni studiosi suoi predecessori. Nel campo dell'assiriologia è ancora impossibile arrestarsi a un giudizio come definitiva e indiscutibile conquista; ogni giorno, si può dire, reca nuovi elementi di studio e di confronto: *dies diem docet* (p. 10). Già nel 1903, J. HEHN in un lavoro dal titolo: *Sünde und Erlösung nach biblischer und Babylonischer Anschauung,* dedicava trentacinque pagine allo studio della potenza del male in contrasto contro gli dèi nel concetto dei Babilonesi. Egli concludeva che « nella primitiva storia dei Babilonesi non meno che nella Bibbia *il peccato appare come una potenza opposta alla divinità* (gottwidrige). » Lo Jean osserva che questa veduta è formulata dallo Hehn unicamente sul *Poema della creazione* e « non sembra avere avuto eco, almeno sottò questa forma, nella letteratura cuneiforme relativa al peccato » (Pref.). Seguì nel 1905 il lavoro di J. MORGENSTERN, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* (Berlino 1905). « Egli pose per principio che in origine la religione consisteva *nel rapporto fra gli dèi e l'uomo*, nel dovere di offrire sacrifizi e di piacere agli dèi per godere del loro favore. *Gli dèi si disinteressavano dei rapporti fra uomo ed uomo. La morale si unì alla religione soltanto in epoca tardiva.* Ma queste affermazioni non sono appoggiate sui documenti. » Seguì W. SCHRANK nell'opera: *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser* (Lipsia, 1908), che non aggiunge molto al precedente; pure nel 1908 C. FRANK in: *Babylonische Beschwörungsreliefs* allargava il campo d'indagine intorno ai riti esorcistici e di scongiurazione praticati dagli Assiri. Alle constatazioni e conclusioni di questi studiosi, il nostro Autore aggiunge nuove richerche nel presente volume, con lo scopo di « determinare l'idea che i popoli di Shumer e di Akkad si facevano del *peccato,* le cause alle quali essi attribuivano questo male e il modo di liberarsene; » e non solo questo, ma anche per « determinare gli atti che principalmente erano considerati come peccati » (Pref.). Intento eminentemente costruttivo, ma da raggiungersi con metodo analitico, non volendo l'A. muovere neppure il più breve passo senza posare saldamente il piede sopra documenti. L'A. usa la parola *peccato* qui in un senso molto relativo, per esprimere un concetto religioso e morale lontano dal nostro modo di vedere; a questa inadeguazione di termini deve sempre por mente il sagace lettore, per non disorientarsi. L'A. ritiene ancora che non si debba associare in questa disamina il concetto e il vocabolo di *espiazione* (*Sühne* adottato e discusso da Schrank nell'opera sopra citata) perchè, a suo avviso, nessun testo autorizza questo linguaggio; anche i termini *remissione* o *perdono* dei peccati non corrispondono, osserva l'A., esattamente alla

realtà. « Per i cristiani il termine *peccato* esprime con precisione un'idea che i Shumero – Akkadici non concepivano certamente allo stesso modo; tuttavia, soggiunge, ci sembra difficile e inopportumo applicare un altro termine alla nozione complessa che bisogna esprimere. » (Ibid.)

Nella prima parte del suo lavoro lo Jean esamina con larga e accurata documentazione, qua e là anche con illustrazioni figurative, tutto il variopinto bagaglio magico-demonologico che è allo sfondo della religione shumero-akkadica. Secondo il concetto di questi popoli, tutto ciò che di sinistro può capitare all'uomo è opera di un démone o di un influsso malefico. I più diffusi e funesti morbi sono impersonati ciascuno in un essere maligno, di cui nei documenti sono descritte le qualità, gli effetti, il mezzo per iscongiurarlo. Di qui resulta nei cuneiformi una ricca letteratura esorcistica, particolarmente studiata già da C. FRANK nella citata opera *Babylonische Beschwörungsreliefs*. Da queste consuetudini e da questo concetto così primitivo del soprannaturale non si può dedurre una dottrina sul rapporto morale fra divinità e umanità. E tuttavia queste pratiche di multiforme scongiurazione, osserva l'A., sono il sostrato di una coscienza morale, sia pure parziale e imperfettissima, in quanto che « se il dolore e la malattia vengono dagli spiriti maligni, ciò vuol dire che il dio protettore del fedele lo ha abbandonato. Come potrebb'essere che lo spirito buono abbandonasse l'uomo onesto e giusto, cioè diligente osservatore delle leggi e delle volontà del dio? » (p. 76). Questa ovvia osservazione conduce l'A. a stabilire il concetto della *legge* presso gli Assiri e in quali forme, per quali motivi essa obbliga con minaccia di punizione.

Secondo le tradizioni di quei popoli, rispecchiate nei documenti cuneiformi, la legge è un ordinamento divino manifestato, sancito, imposto dal re, come rappresentante e discendente del dio. È noto come nella stela famosa del re Hammurabi (riprodotta in una tavola fuori testo) è scolpito in alto il dio Shamisch stesso, nell'atto di porgere al re il volume della legge che nella stela medesima è tutta incisa. *Ogni trasgressione della legge costituisce un peccato*, e a ciascun peccato è stabilita la pena, secondo i criteri talvolta feroci di quella antica civilizzazione. Questo concetto, che per se stesso è comune in parte a ogni società antica di forma teocratica, allarga la visuale dei rapporti fra l'uomo e il dio, spostandone i limiti in modo da implicare un'altra serie di rapporti, quelli fra uomo e uomo; nel primo caso rimaniamo nel puro ambiente religioso, magico, demonologico; nel secondo caso si fa capolino sul terreno propriamente *morale*, e così l'idea del *peccato* viene a interferirsi, sia pure inizialmente, con un'altra idea immensamente più elevata, l'idea cioè di una responsabilità morale di ogni individuo rispetto alla conservazione e alla integrità di un ordine sociale. Siamo sempre infinitamente lontani dalla legge cristiana di *carità*, fondata sulla fraternità di tutti nella paternità di Dio! Ma un germe di coscienza morale risiede pure in quell'elementare e primitivo concetto.

L'A., posto il ragionamento su questa via, riprende la indagine analitica, e cerca di stabilire sui documenti sempre passo passo addotti nel testo e nelle note, i varii precetti legislativi di ordine *sociale;* essi sono limitati alla conservazione della famiglia, del clan, della tribù e della nazione, considerata come numero di sudditi sotto il despotico potere del monarca. Sono rigidamente conservate le differenze di casta, l'inferiorità sociale degli schiavi, e in generale ogni precetto è informato al grossolano senso utilitaristico della autoconservazione, allargata dall'individuo e dall'istituto familiare al gruppo che condivide solidalmente gli stessi privilegi: forma sociale scadente, che perdurò in quei popoli accanto a un notevole progresso di arti, di lettere e di industriose attività.

Per ultimo l'A. studia quella lunga serie di riti e forme religiose, il cui scopo era di *liberare dalla colpa,* e che in un certo senso furono chiamati riti espiatorii (Sühnriten); la disamina è condotta minuziosamente e sempre corredata di ricca documentazione e informazione bibliografica.

Il volume, stampato superbamente, lascia qua e là qualche cosa a desiderare quanto a correzione delle prove di stampa; è munito d'una esauriente lista bibliografica. In una seconda edizione, l'A. farà ottima cosa se vi aggiungerà un buon indice alfabetico.

S. Colombo.

Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer. Ester Teil, Mohr, Tübingen 1924, pp. L-163.

Il Bihlmeyer giustamente osserva che anche la seconda edizione dei « Padri Apostolici » curata da F. X. Funk è omai vecchia, poichè in questi ultimi vent'anni vennero in luce nuovi papiri, nuovi manoscritti (due della lettera ai Romani di S. Ignazio, uno del martirio di S. Policarpo) e nuovi frammenti siriaci e copti ecc., dei quali il Funk non aveva, naturalmente, potuto tener conto. Il B. accingendosi a una nuova revisione del lavoro del suo maestro, vi apportò tali modificazioni, che questa sua non è una « terza edizione riveduta » del Funk, ma decisamente una edizione del tutto nuova. Ma egli ha voluto, certo per affetto e stima verso il maestro, conservare ancora il nome del Funk e unirlo al suo. Delle modificazioni alcune sono lievi, altre invece sostanziali. Il B. lascia per ultimo il *Pastore* di Ermas, mentre nel Funk è ancora inserito nella prima parte; omise la versione latina, che il Funk aveva apposto al testo greco, le note esplicative e gl'indici greci. In compenso completò la parte bibliografica, corresse o cambiò alcune

affermazioni del maestro e soprattutto curò la lezione dei testi avendo riguardo alle nuove scoperte sopra accennate. Nell'apparato critico accolse non solo le varianti dei codd. e le diverse lezioni degli edd., ma anche certe congetture dei critici degne di nota per la grande probabilità che hanno di essere una correzione sicura: certe minuzie di grafia sono senz'altro omesse. Il B. ci dice che in questa prima parte dell'opera in circa 110 luoghi si scosta dalla lezione del Funk, ma egli, quanto alla costituzione del testo è, come il suo maestro, profondamente conservatore, e però le suddette varianti non sono tali che alterino la sostanza del pensiero: come, p. es., p. 97, 16 τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν (F. τοῦ θ. è.); p. 101, 21 e 22 θεοῦ (F. τοῦ θ.), ecc., e per di più sono sempre autorevolmente suffragate dai codd. o dalle versioni siriache, armene e copte. Ottima edizione, dunque, che sarà di grande vantaggio anche ai nostri giovani studiosi di letteratura cristiana antica. Del resto il nome stesso del B. è già una buona commendatizia.

P. U.

BOLLETTINO DI LETTERATURA GRECA.

Lettere cristiane nei papiri greci del III-IV secolo.

Un utilissimo lavoro ha fatto Giuseppe Ghedini dell'Università Cattolica, offrendo agli studiosi una raccolta di quarantaquattro lettere papirologiche greche del terzo e quarto secolo. (1) La raccolta porta il titolo « Lettere cristiane » e vedremo con quanta ragione storica e filologica l'Autore abbbia designato così questi documenti epistolari. Il lavoro è degno di ogni elogio in quanto a criterio, ricchezza d'informazione bibliografica, di commento grammaticale, linguistico, storico al testo di ciascuna lettera: forse la stampa lascia qualche cosa a desiderare per nitidezza, e la edizione si presenta invero poco elegante per qualità di carta e per il formato: ma di ciò non si può fare alcun addebito al Gh.

Nella Prefazione, l'Autore chiarisce l'intento dell'opera sua: che non è esclusivamente scientifico, ma anche divulgativo. L'A. vuole con questa sua pubblicazione portare un contributo alla storia del cristianesimo primitivo, rivelandone alcuni aspetti meno studiati, cioè le relazioni private, i rapporti commerciali della piccola borghesia, certe situazioni domestiche in cui hanno sfogo libero i sentimenti individuali e le affezioni del focolare. Lodevolissimo intento, perchè ci offre mezzi inaspettati per lo studio della società nuova, che sotto l'influsso dell'insegnamento cristiano prendeva forma, parte restaurando e parte sostituendo le tradizioni antiche. Succede della storia cristiana quello che tutti osserviamo nell'antica storia civile, e anche nella moderna. Fino a pochi anni addietro lo storico considerò i fasti dei popoli quasi unicamente sotto l'aspetto militare: una sequela di guerre e di trattati, ecco la storia nel senso comune e volgare e nella consueta didascalia. Penetrare più addentro nella conoscenza di costumi, occupazioni, tendenze, vicissitudini economiche, atteggiamenti di spirito; cercare a fondo l'origine prima di

(1) Gius. Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo.* Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero » 1923; pagg. xxviii-376, con appendici e indici.

quei rivolgimenti, i quali per difetto di civiltà si risolvono in un conflitto armato che male concluso è seme di altri conflitti e germe della fatale decadenza delle nazioni, fu cómpito quasi totalmente trascurato. Così nella storia del cristianesimo, troppo spesso ci riduciamo a una enumerazione di conflitti dottrinali, di concilii generali o locali, di complicazioni e lotte col potere civile: perdendo di vista quell'elemento che nel divenire storico della società cristiana segna i passi più lenti, ma forse più importanti, per le conseguenze inopinate a cui condurranno nel loro svolgimento progressivo.

Le lettere sono le pagine di questa storia intima di una società in formazione o già sviluppata. Lettere cristiane, come l'Autore le denomina, devono guidarci a indagare i momenti più espressivi della vita di quelle società che dal Vangelo trassero i grandi valori morali e ne fecero patrimonio ed eredità propria. Il volume del Gh. ci si offre come ottima guida in questo studio.

Vediamo ora la disposizione del libro, che è molto accurata sotto ogni rispetto. Per i riferimenti, che sono numerosi e non agevoli, l'A. dispone in principio tre indici od elenchi: uno che contiene per ordine progressivo (cronologico) le singole lettere e frammenti epistolari, designata ciascuna lettera col titolo riassuntivo (nome del mittente e del destinatario), aggiunta l'indicazione abbreviativa della fonte papirologica da cui ciascun testo deriva. Es.:

VIII — *Eutichide alla madre Ametrio*
III sec. P Oxy. XIV. 1773.

a cui segue il numero di pagina rispettivo della lettera.

Un secondo elenco è un indice papirologico; di ciascuna lettera viene indicata la raccolta da cui deriva; le raccolte sono in quest'indice disposte per ordine alfabetico, con prospetto di tre colonne, di cui la prima indica il volume della raccolta, la seconda il numero che il documento reca nel volume (edizione principe); la terza il numero che vi corrisponde nel presente lavoro. Così, ad es. la prima lettera edita da Ghedini *(Ireneo al fratelto Apollinare)*, è il n. 27 del vol. I di *Aegiptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin* (abbreviazione BGU); quindi nell'indice la indicazione risulta:

BGU I n. 27 = 1

Ciò significa:

il documento 27 del I vol. di *Berliner Griechische Urkunden* (BGU) reca nella raccolta del Ghedini il n. 1.

Un terzo elenco è destinato a spiegare le abbreviazioni, e viene partito in tre sezioni: la prima bibliografica, con indice alfabetico del'a

letteratura papirologica; la seconda di citazioni bibliche e patristiche; la terza di raccolte papirologiche. Le sigle delle raccolte vengono spiegate con aggiunta del volume o dei volumi utilizzati, editori, anno di pubblicazione. Per esempio, la collezione più spesso adoperata, quella di GRENFELL-HUNT è segnata con POxy. (= *The Oxyrhynchus Papyri*), a cui si uniscono le altre indicazioni.

Curate diligentemente queste rubriche, indispensabili per l'uso del volume, e nel tempo stesso utilissime come guida per gli studiosi, l'A. si dilunga (forse troppo) in una Introduzione in cui discorre del genere epistolare, della forma dei documenti epistolari papirologici in confronto con la epistolografia artistica e di parata, del numero di lettere approssimativo rivelatoci dai papiri e dal carattere cristiano di parte di queste. L'A. prende l'occasione per delineare la storia delle origini cristiane in Egitto, fondandosi sui dati desunti da alcune lettere di sicuro contenuto cristiano. Poi espone la struttura dei documenti epistolari dei papiri, le frasi di inizio e di chiusura, gli indirizzi, le espressioni caratteristiche di saluto, e fra queste, quelle che presentano un colorito cristiano più o meno spiccato e deciso. Passa poi l'A. a illustrare, nella sua Introduzione, i nomi proprii, i termini di classi sociali, ceti ecclesiastici, occupazioni e professioni, cariche e servizi pubblici; finalmente discorre dei sentimenti privati, domestici, religiosi, manifestati nelle lettere, e chiude con un breve cenno sulla κοινή dei papiri.

Seguono i documenti epistolari. Di ciascuno di questi l'A. dà il testo e una sua traduzione. Precede a ciascun documento una introduzione illustrativa contenente: *a*) il titolo della lettera (mittente e destinatario); *b*) origine papirologica, collezione, edizione principe; *c*) bibliografia relativa a quel particolare documento epistolare; *d*) descrizione del contenuto della lettera, dello stato del testo, del carattere dei personaggi che vi sono nominati, del luogo di partenza e di destinazione e altre notizie particolari. Il testo papirologico è stampato in colonna secondo l'edizione principe da cui deriva, la quale a sua volta rappresenta come in facsimile il papiro; le lacune sono integrate con le ipotesi autorizzate dai precedenti editori; gli stichi sono numerati marginalmente, e un breve commento critico in calce segna le correzioni applicate agli errori riscontrati nel papiro. La traduzione del Ghedini, chiara, scorrevole, sicura, per quanto lo permettono le inevitabili oscurità che talvolta si presentano, è seguita, per ciascuna lettera, da un ampio commento lessicografico, nel quale è relegato il ricchissimo corredo di note critiche dall'A. raccolto con lunga e sagace fatica: questi commenti lessicografici aggiunti a ogni lettera dimostrano la soda preparazione dell'A. e fanno del suo libro una miniera di erudizione papirologica in genere, sotto l'aspetto storico e linguistico. L'A. vi si dimostra al corrente di tutta la già copiosa letteratura, largamente compulsata e allegata.

Resta ora a vedere se e in qual misura questa ottima collezione del

Ghedini meriti il titolo di *Lettere cristiane*. I criterii sui quali questa classificazione si fonda sono tre: *a*) il carattere dei personaggi; *b*) la voce ἀδελφός; *c*) le formule religiose.

Quanto al primo, è chiaro che una lettera è sicuramente d'origine cristiana, se i personaggi che vi figurano sono ecclesiastici; nelle lettere raccolte dall'A. si riscontrano infatti i termini ἐπίσκοπος (nn. 20 e 23); πάπας (come sinonimo del precedente) vi appare una volta (n. 4); πρεσβύτερος (n. 11); συνλειτουργοί πρεσβύτεροι (n. 22); πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας (n. 29); διάκονος (nn. 22, 24, 42, quest'ultimo nella rara forma διάκων); συνλειτουργοὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι (n. 22, nella forma del dat. διακώνοις, che viene spiegata per metaplasmo attraverso alla eteroclisia διάκων, ονος); ἀναγνώστης (n. 4:... πρὸς Μάξιμον τὸν πάπα[ν καὶ...]τὸν ἀναγνώστην), ossia *lector* come titolo di ministero ecclesiastico; προεστώς, che il Gh. spiega quale sinonimo di οἰκονόμος (n. 4: τοῖς... ἁγιωτάτοις προεστῶσι) In una lettera ricorre il termine παστοφόρος (n. 24:... καὶ τὰ ἀργύρια ἀπὸ τοῦ παστοφόρου δέξαι καὶ ἀγόρασόν μοι αὐτὰ ἐν πορφύραις), la voce παστοφόρος secondo Gh. potrebbe avere senso di « custode del tempio, a cui è affidata la cura del παστοφόριον, la nostra sagrestia » pag. 32. Il MEYER primo editore di questa lettera (*Griechische Papyri zu Giessen*, I; ed. O. EGER, E. KORNEMANN und P. M. MEYER, Leipzig 1910-1912; n. 103) osserva che: « la menzione di un παστοφόρος in una lettera di un cristiano del IV secolo fa una impressione singolare » (GHEDINI, pag. 176). Aggiunge quivi il Ghedini: « παστοφόρος come carica religiosa è documentato solo per il culto pagano: un sacerdote di grado inferiore, che nelle cerimonie portava una piccola cappella (παστός) in cui stava la statua del dio. Cfr. G. LAFAYE, *Pastophorus* in DAREMBERG-SAGLIO, IV, I, pp. 339 segg.; OTTO, *Priester* I, pp. 94 e seg.; FR. ZIMMERMANN, *Die aegyptische Religion*, pp. 152 e seg. » Continua quivi il Ghedini (p. 177): « Bisogna dunque ammettere relazioni economiche tra persone rivestite di cariche religiose cristiane con persone addette al culto pagano, a meno di pensare παστοφόρος come carica anche cristiana. Nelle *Costituzioni Apostoliche* 2.57; 8.13 παστοφόρια sono chiamate due stanze vicine alla tribuna del tempio: nell'una era conservata l'Eucarestia, nell'altra i codici sacri, i vasi sacri, le suppellettili del tempio, e ivi usavano vestirsi i sacerdoti per le sacre funzioni: erano insomma quelle che poi furono le nostre *sacrestie*. Verrebbe di pensare che il παστοφόρος, qualora fosse carica cristiana, debba essere la persona che ha cura del παστοφόριον: corrispondente al nostro sacrestano. » Tuttavia il Ghedini non pretende di avere risolto il dubbio e conclude: « Ma è una ipotesi priva di ogni documentazione, e che presento con molte riserve. Forse, scoperte successive daranno risposte più sicure » (p. 177). Come un qualificativo ecclesiastico (o monastico, o ascetico) considera il Gh. l'appellativo πατήρ che appare nel n. 14 (= *Pap. Oxyr.* XII, n. 1592); questa lettera è ridotta a un frammento acefalo e mutilo, in cui una donna si

rivolge a un personaggio che il Gh. chiama « suo padre spirituale; » ecco il breve frammento:

.....χαί]ρειν. αἰδε-
ξά[μ]ην σου τὰ γράμμα-
τα κ(ύρι)έ μου π(άτε)ρ καὶ πάνυ ἐ-
μεγαλύνθην καὶ ἠγαλλεία-
σα ὅτει τοιοῦτός μου π(ατ)ὴρ
τὴν μνήμην ποιεῖται· Αὐτὰ
γὰρ δεξαμένη τὸ ἱερόν σου
[..... προσεκ'ύνησα.....

(αἰδεξάμην = ἐδεξάμην; ἠγαλλείασα = ἠγαλλίασα; ὅτει· = ὅτι). Credo che il Gh. colga nel segno nel qualificare i rapporti che dovevano esistere fra mittente e destinatario di questo frammento epistolare: la donna che qui scrive è persona istruita, nonostante certe deviazioni ortografiche (di cui non dobbiamo fare gran caso trattandosi d'un ambiente plurilingue come era l'Egitto), e la sua istruzione sembra fondata preferibilmente sulle Sacre Scritture; lo si intravede da una certa altisonanza di frase (καὶ πάνυ ἐμεγαλύνθην καὶ ἠγαλλείασα), che immediatamente palesa la reminiscenza biblica (cfr. LUCA, I, 46-47, l'inizio del cantico *Magnificat:* Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ θεῷ τῷ σωτῆρί μου); s'aggiunga che ἀγαλλιάω (pel classico ἀγάλλομαι) è voce della κοινή e caratteristico della versione biblica Alessandrina. La donna chiama il suo destinatario πατήρ, ma con una espressione che esclude assolutamente che si tratti di padre naturale:... ὅτει τοιοῦτός μου πατὴρ τὴν μνήμην ποιεῖται; e aggiunge che ricevendo i suoi scritti essa « venera la santità (il sacro carattere) di lui » τὸ ἱερόν σου...προσεκύνησα. Tutto considerato, il πατήρ di questo frammento è un « padre spirituale » come giustamente lo qualifica il Gh.; si tratta di ambiente ascetico; la mittente è una religiosa che vive sola o in comunità; il frammento è testimone dei primi albori di vita ascetica cristiana nell'Egitto: nessun dubbio quindi sul carattere cristiano del documento. Analogo al termine πατήρ è quello di ἀπά, *Apa,* termine (V. GHEDINI, p. 262) d'esclusivo uso egiziano, d'origine semitica (אב), che nel copto saitico suona *Apa,* nel menfitico *Abba,* (1) grecizzato in Ἀπά, appellativo a cui segue il nome personale: così nella lettera n. 41 (GHED. p. 258: GRENFELL-HUNT, PAmh. = *The Amherst Papyri* II, n. 145, Londra 1900-1901; WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde,* n. 53, Berlino 1912) Ἀπὰ Ἰωάννης è il nome e la qualifica del mittente, il quale scrive ad un Paolo ἀγαπητῷ ἀδελφῷ καὶ ἠλογημένῳ [παρὰ?] τῷ θεῷ, per raccomandargli un tale Macario, persona stretta dal bisogno di qualche generosa

(1) Cfr. S. PAOLO, *Gal.* 4.6.

sovvenzione. Anche qui il termine ἀπά, sinonimo del πατήρ del n. 14 di cui sopra, ci porta in ambiente ascetico; corrispondente al termine ἀπά con cui da se stesso il mittente si qualifica, sta quello di ἀδελφός da lui attribuito al destinatario; i due termini sono in questo caso non dubbi indici di ambiente cristiano; si aggiunga una reminiscenza scritturale nel testo della lettera, là dove Apa Giovanni per incitare Paolo alla generosità verso il povero Macario, gli ricorda, con certo tono di autorevole ammaestramento, una sentenza apostolica dicendogli: ὅσου γὰρ [παρέ]χεις λήμψι, (1) ἐκ πλήρους, sentenza illustrata da Gh. con citazioni bibliche (pag. 262-263), alle quali si può forse aggiungere *Act.* 20.35. Pel suo significato storico cristiano dunque questa lettera di *Apa Ioannes* ha la stessa importanza del frammento sopra ricordato (n. 14).

Il Gh. ritiene come indice di origine cristiana delle lettere papirologiche anche il termine πιστός, che in uno dei documenti da lui offerti si incontra unito col termine καλός. Si tratta della lettera n. 11 (p. 113 e sgg. Cfr. GRENFELL-HUNT, *New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri,* Oxford 1897, II, n. 73); mittente di essa è un πρεσβύτερος di nome Ψενοσίρις, il quale scrive a un altro presbitero di nome Apollo e qualificato cogli epiteti di ἀγαπητὸς ἀδελφός per avvertirlo dell'arrivo di una donna condannata all'esilio εἰς τὸ ἔσω e raccomandata alle cure di fossori (νεκροτάφοι), i quali vengono designati come καλοί e πιστοί (Καὶ ταύτην παραδέδωκα τοῖς καλοῖ; καὶ πιστοῖς ἐξ αὐτῶν τῶν νεκροτάφων εἰς τήρησιν). Non crederei che la voce πιστός usata in questa frase e unita all'altro termine καλός molto generico, possa per sè valere come indizio di cristianesimo: certo la lettera in questione è cristiana: ma dal contesto pare che πιστός qui significhi fedele in senso morale (gente su cui si può fare affidamento) anzichè in senso d'iniziazione e professione cristiana; tuttavia sono degne di molta attenzione le osservazioni del Gh. (p. 120-121) a questo proposito.

Quanto alla voce ἀδελφός vi può essere anche qui disparità di vedute; per il Gh. questo appellativo è sicuro indizio di ambiente cristiano; questo criterio deve però essere meglio chiarito, aggiungendo che l'indizio sarà sicuro solo quando l'epiteto ἀδελφός sarà accompagnato nel corpo del documento da altri titoli che determinino il senso spirituale ed escludano il significato di pura e semplice parentela o di cortese affezione. Così nella lettera n. 4 ἀδελφοί sono certamente i membri d'una comunità cristiana, nè vi può essere dubbio, perchè l'origine cristiana della lettera è garantita dai titoli di uffici ecclesiastici che in essa ricorrono. Invece nella lettera n. 21 nasce ragionevolmente il sospetto che ἀδελφός (al sing.) indichi la parentela e nulla di più, sebbene la frase παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ nella stessa lettera possa essere indizio d'ambiente cristiano. Certamente cristiano è il senso di ἀδελφοί nel titolo

(1) λήψῃ.

della lettera n. 22 (= *Pap. Oxyr.* VIII, n. 1162): Λέων πρεσβύτερος τοῖς κατὰ τόπον συνλειτουργοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακώνοις (sic) ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ θεῷ χαρᾶ χαίρειν. Invece nulla si può ricavare dal termine δεσπότης καὶ ἀδελφός e anche κύριος ἀδελφός del n. 30 (= *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig* n. 111), come anche il Gh. riconosce. In genere le due frasi suddette indicano consanguineità ed escludono affatto il senso spirituale. Il Gh., che parmi abbondare troppo nel suo senso, ritiene ἀδελφός sinonimo di *fidelis,* cristiano, anche nel n. 33 (*P. Oxyr.* XII, n. 1593), quando tutto induce a intenderlo nel senso di consanguineità.

C'è infatti grande differenza fra il tono della lettera sopradetta e quello, per es., del n. 13 (pubblicata da GEROL. VITELLI in *Papiri Greci e Latini,* VII, n. 208) dove tutto spira abitudini e sentimenti cristiani e dove il termine ἀδελφός che vi s'incontra nel sing. e nel plur. non può essere preso che in senso spirituale. Riporto questa breve lettera: è, come dice Gh., « un biglietto di presentazione » di un cristiano viaggiante a un gruppo di *fratelli* e raccomandato loro in nome della fede comune:

Χαῖρε ἐν κ(υρί)ῳ, ἀγαπητὲ
[ἄδ]ελφε Πέτρε. Σώτ[ας]
σε προσαγορεύω.
Τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν
Ἡρακλῆν παράδεξ αι
[κ]ατὰ τὸ ἔθος, δι' οὗ σε
καὶ τοὺς σύν σοι πάν-
τας ἀδελφοὺς ἐγὼ
καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ
προσαγο,εύομε⟨ν⟩
Ἐρρῶσθαί σε
ἐν θ(ε)ῷ εὔχομαι.

Nessuno può sospettare che la voce ἀδελφός al sing. non abbia qui l'identico senso spirituale del seguente πάντες ἀδελφοί; in tale caso essa voce è indiscutibile indizio di origine cristiana. Di passaggio notiamo che nel breve biglietto qui riportato tutto traspira sapore cristiano: la frase ἐν κυρίῳ (abbrev. ἐν κω), il nome Πέτρος, l'accenno ai *fratelli,* l'opera caritatevole di fraterna ospitalità che viene raccomandata in nome della comune fede.

Analoghe osservazioni devono farsi riguardo al termine φίλος: il quale per sè non può vantare alcuna efficacia probativa del carattere cristiano di un documento epistolare; acquista invece sapore di relazioni cristiane quando altri epiteti più chiari e specifici ne determinano il vero significato. Il Gh. cita a questo proposito il n. 5 della sua raccolta

(= *Papyri Iandanae,* II, n. 11; edd. SCHAEPFER-EISNER-SPOHR-SPIESS, Lipsia 1912-1914); in questo frammento epistolare, che a stento permette di ricostruire il contenuto, ricorre la frase τοῖς φίλοις che Gh. inclina a considerare come sinonima di τοῖς ἀδελφοῖς in senso spirituale cristiano. La sua supposizione può reggere pel motivo che la lettera presenta un altro indizio di ambiente cristiano, cioè il nome *Pietro* (... τῷ κυρίῳ μου ἀδελφῷ Πέτρῳ), che, come osserva Gh. (p. 78), « era esclusivo dei cristiani. »

Un importante criterio per istabilire l'origine cristiana delle lettere papirologiche è l'esame dei termini attribuiti alla divinità e delle espressioni del sentimento religioso. Nei documenti editi dal Gh. nella presente raccolta ricorre 21 volte la voce θεός isolata « senza contorni » (Gh. p. 37), generalmente preceduta dall'articolo. La stessa voce ricorre in frasi religiose come: θεοῦ θέλοντος, θεοῦ βοηθοῦντος, θεῷ χάρις, σὺν θεῷ, ἐλπίζω (ἐλπίδω) εἰς θεόν. Per sè sola la voce θεός non può valere come indizio cristiano, potendo riferirsi ad ambiente giudaico, od anche pagano (Θεός = Serapis). Diverso è il caso in cui la voce θεός è accompagnata da altri appellativi o entra in frasi di concetto religioso come quelle qui sopra riferite. E anche tra queste frasi religiose, quale può dirsi abbia schietto sapore cristiano? Il Gh. le accoglie tutte come cristiane (p. 38 e s.) perchè sono espressioni di una fede così viva e sensibile nella divina providenza che non potrebbe spiegarsi se non come ispirata al vangelo e al divino annunzio rivelante la paternità di Dio e incitante all'abbandono totale nella tenera sollecitudine del « Padre che è nei cieli. » Per esempio, la frase θεῷ χάρις sulle labbra di un bravo uomo di nome Tiziano che narra alla propria sorella lontana (τῇ κυρίᾳ ἀδελφῇ; Ghedini intende e traduce « Alla signora moglie ») una serie di infermità che da tempo lo tormentano e che lo hanno talvolta ridotto a mal partito, è indizio d'un animo talmente conformato al volere di Dio, talmente educato a vedere in ogni evento la mano del creatore e ad adorare la manifestazione della provvidenza celeste, da farci concludere: ecco veramente quel « giusto che vive di fede, » secondo il detto apostolico che è tutto un programma di vita cristiana. La veduta del Gh. se può avere qualche cosa di soggettivo, non è certo priva di qualche fondamento (cfr. GH. p. 84 ss., G. VITELLI, IV, n. 299). Ma se di questa lettera stessa volessimo stabilire il carattere cristiano su termini di precisione, ci mancherebbero affatto. Le frasi religiose, oltre al θεῷ χάρις di cui sopra, sono: ...ἄχρεις (=ἄχρις) οὗ ἄν με θεὸς εὐοδώσῃ [πρὸς] ὑμᾶς;... ε[ὔχομαι τ]ῷ θεῷ;... συνεχῶς τοῦ θεοῦ δέεσθαι; sono frasi molto generiche, le quali potrebbero trovarsi in un documento giudaico e anche pagano. Più significativa, come espressione d'una fede nella divina providenza ispirata a principii cristiani è la frase θεοῦ θέλοντος che ricorre al n. 18 (*P. Oxyr.* XII, n. 1494), e l'altra molto affine: ὡς ὁ θεὸς ἤθελεν (GH. n. 1, *Griech. Urkunden aus Pap. Berl.* I,

n. 27). Due espressioni sulla veggenza e provvidenza divina sono queste: ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια (GH. n. 26 = *Pap. Oxyr.* XIV. n. 1682) e: ἡ τοῦ δεσπότου θεοῦ γνῶσις (GH. n. 35 = *Pap. Oxyr.*, VI, n. 939). Quale delle due ha carattere cristiano? a primo aspetto il termine πρόνοια ispira maggior fiducia che il termine γνῶσις considerati come attributi divini; onde, se mancano altri indizii, quest'ultimo non va preso in considerazione pel nostro proposito; e mi pare appunto il caso della lettera sopra indicata, l'unica della nostra raccolta, in cui questo termine s'incontri riferito a θεός Il Gh. nel vocabolarietto molto opportunamente aggiunto al suo buon volume spiega il termine γνῶσις del n. 35 così: (γν. τοῦ θεοῦ) « *cognizione* sollecita di Dio verso le creature »; la nozione è generalizzata in modo da rendere la frase: γνῶσις τοῦ θεοῦ sinonima dell'altra: πρόνοια τ. θ. e ciò non mi sembra esatto. In sostanza nella lettera citata, il mittente Demetrio parla della *veggenza* di Dio non verso tutte le creature, ma *esclusivamente* verso la persona che lo interessa, cioè il destinatario Flaviano la cui *signora* (moglie, madre, sorella?) era guarita da una malattia:... [Ὡς ἐν ἄλ]λοις πλείστοις νῦν ἔτι μᾶλλον ἡ πρὸς σὲ [τοῦ δεσπό]του θεοῦ γνῶσις ἀνεφάν[η] ἅπασιν ἡμῖν etc. (GH. p. 229). Nella lettera non v'è altra frase religiosa eccetto un accenno a *preghiere* rivolte a Dio: tutto considerato è difficile accordare carattere cristiano a questo documento e ad altri simili. Maggiore fiducia, come dicevo, ispira per sè il termine πρόνοια, il quale oltre che nella citata lettera n. 26, (V. qui sopra) ricorre anche a n. 12 (= *P. Oxyr.*, XII, n. 1492); a n. 25 (= *Pap. di Heidelberg* pubblicati da DEISSMANN, 1905, I, n. 6); a n. 27 (= KENYON, *Pap. Lond.*, III, n. 142; n. 982); a n. 28 (= *Griech. Urk. aus Pap.*, III, n. 984). Una parola su ciascuna di queste quattro lettere.

Il n. 12 è sicuramente una lettera cristiana; oltre la frase molto significativa:... ταῦτα γάρ ἐστιν τὰ ἐ[ν τῇ] θείᾳ προνοίᾳ si deve considerare l'espressione finale: Ἔρρωσθαι ὑμᾶς εὔχομαι τῷ θεῷ διὰ παντὸς καὶ ἐν παντί; e sopratutto l'indirizzo che è nel verso del pap. in questi termini: Τῷ ἱερῷ υἱῷ μου Δημητριανῷ παρὰ Σώτου, da cui si deduce che Demetriano è *figlio spirituale* di Sotas, e questi gli scrive per approvare la di lui decisione di donare un tratto di terreno τῷ τόπῳ, cioè, come spiega il Gh. (p. 123) « in favore della comunità. » Tutto porta a credere che siamo in ambiente cristiano.

Nei nn. 26-27-28 la cosa è un poco diversa; la certezza del carattere cristiano si dovrebbe dedurre unicamente dal termine πρόνοια, il quale ricorre in queste forme; n. 26: καὶ ἡ μὲν τοῦ θεοῦ πρόνοια παρέξει...σε τὰ οἰκεῖα ἀπολαβεῖν (« ... che la casa ti riaccolga »); n. 27: .. εὐχαριστῷ [τῇ θείᾳ] προνοίᾳ etc.: n. 28: ...Ἔρρωμένον σε...ἡ θεία πρόνοια διαφυλάξειεν etc.: frasi che, sebbene ispirino molta fiducia, non direi però che, così da sole e senz'altro indizio ausiliario, siano prova assoluta e indiscutibile d'origine e ispirazione cristiana dei documenti in questione.

Invece è indubbiamente cristiana la lettera n. 25, nella quale oltre l'espressione: ἡ θεία (θία pap.) πρόνοια al nomin. ricorre quella ἐν κυρίῳ Χριστῷ, unico caso nella presente raccolta. Di questa lettera avrò a parlare anche più innanzi.

Di scarso ignificato cristiano appare la frase θεοῦ βοηθοῦντος del n. 37 (frammento; = *Pap. Fayûm* di GRENFELL-HUNT I, n. 136). Anche Ghedini fa le sue riserve su questo frammento dicendo (p. 242): « Il carattere cristiano potrebbe essere discutibile: come lettera cristiana la offrono gli editori. » Lo stesso si può dire della espressione: ἐλπίδω (sic) γὰρ εἰς θεὸν ὅτι etc., concetto che non si differenzia da quanto potrebbe suggerire il senso religioso giudaizzante o ellenizzante; nè molto può aggiungere in senso cristiano l'altra frase che in questa lettera frammentaria ricorre: οἶδεν γὰρ ὁ θεὸς ὅτι etc. Vi si incontra però, come già ho accennato più indietro, il nome proprio Ἥρος, che ci trasporta nella onomastica cristiana, e quindi assai probabilmente in ambiente cristiano.

Un attento esame richiedono anche gli epiteti coi quali la vove θεός va spesso unita nelle lettere, cioè: ἀγαθός, δεσπότης, κύριος, παντοκράτωρ, σωτήρ, ὕψιστος (V. GH. Vocabolarietto a. v. θεός). Il termine ἀγαθός ricorre nella raccolta di Ghedini in un solo caso, nella lettera n. 34 (= *Pap. Oxyr.* VIII, n. 1161). Veramente non vi ricorre nella frase ἀγαθὸς θεός, come intende Gh., ma in quest'altra, che mi pare suoni un po' diversamente .....καὶ τῷ ἀγαθ[ῷ ἡμῶ]ν σωτῆρι καὶ τῷ ο.ῷ (sic) αὐτοῦ τῷ ἠγαπημένῳ; gli Edd. e Gh. spiegano οι.ῷ come variante ortografica di υἱῷ e correggono il pap. leggendo υι[ῖ]ῷ; Ghedini traduce: « ...(invoco) il nostro buon Salvatore e il figlio suo diletto. » Che dire di un tale linguaggio? In mancanza d'altri indizi io non crederei che possa essere (data anche la rovina del testo) interpretato con sicurezza in senso cristiano; Gh. fa grande caso della frase che segue immediatamente: πάντες βοηθήσωσιν ἡμῶν τῷ σώματι, τῇ ψυχῇ, τῷ πνεύματι. A proposito della quale il Gh. osserva (p. 225): « Importante è l'invocazione dell'aiuto divino *per il corpo, l'anima e lo spirito*. È questa una reminiscenza paolina (I *Cor.* 2,14; 15,45; *Hebr.* 4. 12) oppure la scrivente segue le teorie gnostiche, che ammettono, secondo la dottrina di Valentino, sviluppatasi appunto nell'Egitto, il triplice principio ὑλικὴ sostanza inanimata, ψυχικὴ, sostanza animata, πνευματικὴ, sostanza spirituale? Penso assai probabile che la donna abbia usato, ignara del suo valore filosofico, la frase che era comune anche tra i cristiani ortodossi, come già usata da san Paolo e tuttora viva in qualche preghiera liturgica della chiesa. » E allega per quest'ultimo accenno una *Oratio post commun.* della *Missa in die tertia post obitum unius defuncti* nel rito Ambrosiano. Il dubbio del Gh. è pienamente giustificato dal linguaggio inusitato della lettera; si aggiunga l'incertezza del significato di quel πάντες; chi sono *tutti* costoro che devono porgere aiuto *al corpo, all'anima e allo spirito?* non

certamente i nominati, cioè il σωτήρ ἀγαθός e il suo *figliuolo diletto:* e allora, poichè la lettera è mutila dell'inizio, è meglio sospendere ogni conclusione, mancando una sicura base per presentare il testo come un documento cristiano.

Il termine δεσπότης riferito a Dio non è sufficiente indizio di origine cristiana del documento in cui ricorre. Nella nostra raccolta ricorre tre volte; al n. 19 (= *P. Lond.* V. n. 1658): χάρις τῷ πάντων δεσπότῃ frase che potrebbe essere di senso giudaizzante o anche pagano; ma che è immediatamente successiva di quella ἐν κυρίῳ (abbrev. ἐν κω) che, come dirò più oltre, è di sicuro senso cristiano. Al n. 35 (= *P. Oxyr.* VI, n. 939) nella frase τοῦ δεσπότου θεοῦ γνῶσις, della quale ho già parlato sopra; finalmente al n. 40 (= *P. Oxyr.* XIV, n. 1775) in una espressione molto enigmatica: Τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν παρὰ τῷ δεσπότῃ θεῷ ὅπως etc. Gh. traduce: « Faccio preghiera tutti i giorni presso il Signore Iddio affinchè etc. » Ma la frase προσκύνημα ποιεῖν ha sapore pagano. Osserva infatti lo stesso Gh. (p. 254): « Ciò che maggiormente fa dubitare del carattere cristiano del documento è l'espressione religiosa nel saluto τὸ προσκύνημα ποιῶ, che non si incontra mai in lettere cristiane, mentre è frequente nelle pagane dei secoli I-III, non mai però col nesso τῷ δεσπότῃ θεῷ. » E aggiunge che il mittente potrebbe essere un convertito novello che, cresciuto in ambiente pagano faccia uso di termini impropri per la sua nuova fede. Tuttavia la espressione nel suo contesto induce piuttosto a diffidare in generale dell'epiteto δεσπότης, come troppo generico e insufficiente a dimostrare origine cristiana. Lo stesso dicasi degli epiteti κύριος e ὕψιστος. Il primo dei quali nella frase κύριος θεός è sinonimo di δεσπότης. Si deve però, a mio avviso, distinguere fra l'espressione ὁ κύριος θεός (che nella raccolta di Gh. ricorre in sette lettere) e l'altra ἐν κυρίῳ θεῷ, che vi s'incontra due volte (nn. 11 e 22); quest'ultima è assai più vicina che l'altra al linguaggio cristiano. Si osservi infatti: nelle sette lettere presso Gh. nelle quali ricorre ὁ κύριος θεός, la frase vi è variamente foggiata; nei numeri 7-6-21 suona: παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ, e queste tre lettere a mio avviso non hanno vero carattere cristiano. Nel n. 29: εὔχομαι τῷ κυρίῳ θεῷ: frase per sè insignificante: ma questa lettera, a cui già ho accennato (Vedila nei Pap. pubbl. da GRENFELL a Oxford 1896, I, n. 53) è sicuramente uscita da ambiente cristiano, perchè la mittente invoca la testimonianza dei « presbiteri della comunità » ...ἐξέταζε...τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας Nel n. 30 abbiamo ὁ κύριος θεός al nomin. accanto alla frase τῷ ὑψίστῳ θεῷ: ambedue poco significative; nei nn. 38-39: εὔχομαι τῷ κυρίῳ θεῷ (εὔχομε n. 38), a cui si aggiunge nel n. 39 un'altra volta nel testo ὁ θεός: siamo sempre nell'incerto e nella impossibilità di caratterizzare come cristiani i documenti in questione. Invece sono sicuramente cristiane le due lettere n. 11 (*Pap.* di GRENFELL, Oxford 1896; II, n. 73) e n. 22 (= *Pap. Oxyr.* VIII, n. 1162). Del n. 11 ho già accennato: il

mittente è un presbitero che scrive a un altro presbitero ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν κυρίῳ; e nel saluto finale si esprime così: ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι ἐν κυρίῳ θεῷ (abbrev. ἐν κω θω). Un presbitero è anche il mittente del n. 22, di cui pure ho già parlato, il quale scrive τοῖς κατὰ τόπον συνλειτουγοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις (sic) ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ θεῷ (abbrev. al solito ἐν κω θω). Incerto è invece il senso cristiano della espressione σὺν θεῷ τῷ κυρίῳ che ricorre nel n. 43 (*Pap. greci di Strasburgo* pubblicati da F. PREISIGE, Lipsia 1912-1920, I, n. 35); nulla infatti, fuorchè quella frase, vi è nella lettera che ne dimostri l'origine cristiana.

L'epiteto παντοκράτωρ ricorre una volta (n. 44 = WILCKEN, *Berliner griechische Urkunden*, III. n. 948): εὔχομε τὸν παντοκράτοραν (sic) θεόν; nessun altro indizio vi è nella lettera, ma questo epiteto deve essere preso in seria considerazione, perchè, frequentissimo nella versione biblica Alessandrina, era pure assai usitato negli antichi scrittori greco-cristiani, ed era termine assai famigliare nell'eucologia; s'incontra anche spesso negli *Acta martyrum*.

Ho detto sopra che tra le espressioni religiose delle lettere papirologiche, quella che presenta il carattere cristiano più spiccato è ἐν κυρίῳ (ἐν κω). Nella raccolta di Gh. essa ricorre otto volte, fra le quali una volta unita a Χριστός, n. 25 (= *Pap. di Heidelberg* editi da DEISSMANN, Heidelberg, 1905, I, n. 6.) Di questa lettera dice Gh. (p. 179) che « è la lettera più spirituale di tutta la raccolta ». Il mittente Giustino si raccomanda alle preghiere del destinatario Papnuzio:... ἵνα μνημονεύῃς μοι εἰς τὰς ἁγίας σου εὐχάς, per ottenere la remissione delle sue colpe: ἵνα δυνηθῶμεν μέρος τῶν ἁμαρτιῶν καθαρίσεως, perchè, soggiunge umilmente: « io sono uno dei peccatori »: εἷς γὰρ ἰμει (= εἰμί) τῶν (τον *pap.*) ἁμαρταουλῶν (sic). La breve lettera si chiude col saluto: Ἐρρωμένον σε ἡ θία (sic) πρόνοια φυλόξα (sic) ἐπὶ μέγιστον χρόνον ἐν κυρίῳ Χριστῷ (κω χω *pap.*) κύριε ἀγαπητέ.

Su questa ottima traccia si può ricercare con fiducia l'ispirazione cristiana delle lettere: quella breve frase ἐν κυρίῳ è più dimostrativa di qualunque altra formola religiosa, che ci può sempre lasciare incerti per la sua struttura troppo generica, e quindi insufficiente, ove non concorrano altri elementi. Anche Gh. riconosce a questo indizio una importanza decisiva; a proposito della lettera n. 3 (= RABEL-WILCHEN, *Pap. Basilea*, n. 16) in cui nessun indizio s'incontra per definire il carattere cristiano fuorchè la formola ἐν κυρίῳ nel saluto finale, il Gh. scrive (p. 58): « Nessun dubbio che il documento sia cristiano; ce ne assicura la parola ἐν κυρίῳ del saluto finale. » Si osservi infatti, che delle nove lettere della presente Raccolta (nn. 3-11-17-19-22-23-24-25-42) in cui la formola suddetta ricorre, cinque (nn. 11-22-23-24-42) sono documenti scritti da ecclesiastici, o nei quali si fa menzione di uffici ecclesiastici, diaconi, presbiteri, vescovi. Nel n. 19 (= *Pap. Lond.* editi da H. I. BELL, V, n. 1658) oltre la frase ἐν κυρίῳ ricorre l'altra: χάρις τῷ πάντων δεσπότῃ.

Concludendo, si deve riconoscere che un buon numero dei documenti offerti da Gh. come cristiani lo sono senza dubbio, ma non pochi ci lasciano assai incerti per mancanza di elementi probativi di sufficiente serietà.

Il buon lavoro di Gh. offre in appendice ai documenti una amplissima parte didattica, il che dà al libro l'importanza e l'utilità pratica di un manuale di papirologia. Molto materiale didascalico è diffuso nei commenti critici che seguono a ciascun documento; di questo ho già parlato; ma per offrire un istradamento metodico il Gh. ci presenta un compendio grammaticale (morfologia-sintassi) della κοινή dei papiri; quest'appendice grammaticale è ottimamente integrata con un indice greco di nomi proprii e un vocabolarietto metodico, indispensabile come repertorio e per trarre dal libro il maggiore possibile vantaggio col minore possibile dispendio di tempo.

Non posso fare a meno di ripetere che la veste tipografica, sebbene corretta e pulita, non è però all'altezza del merito intrinseco del lavoro, nè dei suoi intenti culturali, nè del grande e a noi carissimo Istituto di alti studi di cui porta in fronte il chiaro nome.

S. C.

COMUNICAZIONE.

L'illustre amico nostro P. ALBERTO VACCARI del Pontificio Istituto Biblico ci notifica la pubblicazione di un opuscolo dal titolo: Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς. Ἐπιστημονικὴ ἀνακοίνωσις, per cura dell'Archimandrita EMANUELE CARPATHIOS (Salonicco, 1925). Il breve opuscolo (15 pagg.) propone una integrazione della lacuna che si deve supporre nella *Lettera a Diogneto* fra il cap. X e i due ultimi (V. *Patrum Apostolicorum opera* ed HARNACK-GEBHARDT-ZAHN, pag. 85 della *editio minor*). Questi due ultimi capitoli (10-11) sono comunemente giudicati non appartenenti al testo della lettera, per la disformità di contenuto. Il Carpathios crede di avere rintracciato la parte mancante per collegare questi capp. col testo precedente, e questa parte sarebbe da identificare nei due frammenti che il Cardinale Mai pubblicò (fra molti altri testi patristici tradotti in latino e tratti da un florilegio arabo della Vaticana) nello *Spicilegium Romanum,* vol. III, pp. 704-706 sotto il nome di *Hierothei apostolorum discipuli et Athenarum episcopi.* Invitiamo l'amico Vaccari a illustrare la questione per gli studiosi lettori del « Didaskaleion ».